

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

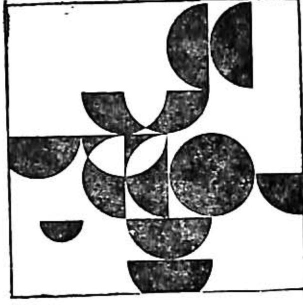
वर्ष ३३
एप्रिल १९८०
अंक ७

नवभारत

अनुक्रमणिका







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक ७ । एप्रिल १९८०
किमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

एप्रिल १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

Δ **शरद् पाटील :** मार्क्सवादी विचारवंत लेखक व राजकीय–सामाजिक कार्यकर्ते; 'असंतोष' वाडी-भोकर रस्ता, धुळे. Δ **विलास वाघ :** 'सुगावा' मासिकाचे संपादक, इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ एज्युकेशन पुणे तसेच पुणे विद्यापीठातील प्रौढ शिक्षण विभागात अध्यापन; जातिनिर्मूलन संस्था तसेच विषमतानिर्मूलन समितीचे चिटणीस, सामाजिक कार्यकर्ते; ८६१/१ सदाशिव पेठ, पुणे ४११०३०. Δ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई ४१२ ८०३. Δ **श्रीनिवास दीक्षित :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख; राजाराम महाविद्यालय, कोल्हापूर; आयडियल हौसिंग सोसायटी, सागरमाळ, कोल्हापूर. Δ **मे. पुं. रेगे :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, मुंबई; आय. सी. एस्. एस्. आर, होस्टेल, विद्यानगरी, कालिना, मुंबई ४०० ०९८. Δ **यशवंत कळमकर :** इंग्रजीचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख; मानव्य व वाणिज्य महाविद्यालय, वाई ४१२ ८०३. Δ **गो. वि. जोशी :** वनस्पतिशास्त्राचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख; शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर. Δ **गोविन्दशास्त्री केळकर :** व्याकरणतीर्थ, वेदान्तचूडामणि; प्राज्ञपाठशाळेत अनेक वर्षे अध्यापक म्हणून काम केले; धर्मकोशाचे उपसंपादक, वाई ४१२ ८०३. Δ **तानाजी ठोंबरे :** मराठीचे प्राध्यापक, बार्शी महाविद्यालय, बार्शी; लताकुंज, शिवाजीनगर, बार्शी; जि. सोलापूर.

संपादकीय—

माणुसकीचे भांडवल

नीतीला धर्माच्या अधिष्ठानाची आवश्यकता नाही, मानवी नीती स्वतंत्रपणे स्वतःच्या पायावर उभी राहू शकते ही गोष्ट स्पष्ट आहे. नीतीला आधारभूत असलेल्या अंतिम संकल्पना दोनच आहेत. एक, माणसाच्या कल्याणाची संकल्पना. दुसरी संकल्पना अशी, की समाजाचा घटक म्हणूनच माणूस स्वतःचे कल्याण साधू शकतो आणि म्हणून समाजाचा घटक म्हणून स्वतःचे कल्याण साधताना माणूस इतरांचे जे योग्य देणे लागतो, ते त्याने दिले पाहिजे. 'ददामि देयमित्येव'. हे देणे अनेक प्रकारांनी देय ठरत असेल. सामूहिक प्रयत्नाने घडून आलेल्या सामूहिक लाभात जर मी सहभागी असेन, तर त्या प्रयत्नाच्या भारातील माझा वाटाही मी उचलला पाहिजे. समाज हा समाज म्हणून जर टिकायचा असेल, तर देवाण–घेवाण होत राहिली पाहिजे आणि हे शक्य व्हायचे असेल, तर दिलेले वचन मी पाळले पाहिजे. ह्या दोन्ही संकल्पना– मानवी कल्याणाची संकल्पना आणि मी इतरांचे जे देणे लागतो त्याची संकल्पना– धार्मिक संकल्पनांच्या आधाराशिवाय उभ्या राहू शकतात हे स्पष्ट आहे.

ह्याचा अर्थ असा, की धार्मिक संकल्पनांचा आधार न घता नीतीने वागणे म्हणजे कशा प्रकारे वागणे हे आपण ठरवू शकतो आणि नीतीला अनुसरून वागणे योग्य असते असे सिद्ध करू शकतो. पण हे सिद्ध केल्यानंतरही 'मी नीती का पाळावी ?', 'माझे कर्तव्य मी का पार पाडावे ?' ह्या प्रश्नाला काही अर्थ उरतो असे आपल्याला वाटत रहाते. कारण मी नीती पाळायची तर मी इतरांचे जे देणे लागतो ते मी त्यांना दिले पाहिजे, माझी इच्छा असो, नसो मी ते दिले पाहिजे, ते दिल्याने माझा लाभ होणार असो किंवा हानी होणार असो, मी ते दिले पाहिजे. नीतीने वागण्यासाठी मला स्वार्थाचा विचार बाजूला सारला पाहिजे. आणि माझी मुक्त मनःप्रवृत्ती काहीही असो, जे करणे योग्य आहे ते मी केले पाहिजे. आणि मी असे का वागावे ? माझ्या स्वार्थसाधनावरील, मुक्त वर्तनावरील ही बंधने मी का स्वीकारावी ? ती पाळल्यामुळे माझा कोणता लाभ होतो ? आणि कोणताही लाभ होत नसेल तर मी ती का पाळावी ?

मानवी समाजाच्या प्रारंभापासून चालत आलेला हा प्रश्न असणार. तो प्लेटोलाही पडला होता. निदान प्लेटोने तो सामान्य लोकांच्या वतीने उपस्थित केला आणि त्याचे उत्तर दिले. हे उत्तर असे, की माणसाला जे खरोखर पाहिजे असते– आणि ते म्हणजे त्याचे खरेखुरे सुख – ते त्याला नीतीने वागूनच लाभू शकते. नीतीला बाजूला सारून माणूस आपल्या कित्येक इच्छांचे, ह्या ना त्या कारणाने मनात उचंबळणाऱ्या काही इच्छांचे समाधान करू शकेल; ह्या इच्छातृप्तीत असणारे सुख भोगू शकेल; पण त्याचे जीवन सुखी होणार नाही. त्याच्या असंख्य इच्छा तृप्त होतील; पण तो स्वतः सुखी होणार नाही. नीतीने वागणे हे मला लाभदायक असते कारण मला खरोखर जे साधायचे असते– सुखी जीवन– ते नीतीने वागूनच मला साधता येते.

पण प्लेटोला हेही माहीत होते, की फक्त प्रज्ञावन्त व्यक्तींनाच ह्या सत्याचे आकलन होऊ शकते. ज्यांना ह्या सत्याचे आकलन होते, त्यांना नीतीने वागणे ओझे उरत नाही. त्यांची स्वाभाविक प्रवृतीच नीतीने वागण्याची होते. पण अशी शहाणी माणसे थोडीच असतात. इतरांना हे समजू शकत नाही. त्यांच्यावर त्यांच्या स्वतःच्याच कल्याणासाठी नीती लादावी लागते. नैतिक वर्तन आणि मानवी कल्याण यांच्यामधील साक्षात् संबंधाचे दर्शन झालेले शहाणे श्रेष्ठी ही नीती सामान्य प्राकृत जनांवर लादतात. आणि ही नीती त्यांच्या कल्याणासाठीच असल्यामुळे ती लादली जाणे योग्य आहे. पण बहु-

अनुक्रमणिका

संख्य प्राकृत लोक ही मूठभर शहाण्यांनी घालून दिलेली आणि स्वतःला न समजणारी नीती का पाळतात ? ते ती पाळत रहातील अशी तजवीज करणे हीसुद्धा शहाण्यांची जबाबदारी असते. ह्यासाठी सक्ती करावी लागेल. पण केवळ सक्तीने काम भागणार नाही. शहाण्यांच्या शहाणपणावर त्यांची आंतरिक श्रद्धा जडवावी लागेल. प्लेटो म्हणतो, की उदा. सामान्य लोकांना हे पटवून द्यावे लागेल, की बहुसंख्य माणसांचे आत्मे लोहाचे बनलेले असतात आणि कित्येकांचे आत्मे चांदीचे, नाहीतर पंचरशी धातूचे बनलेले असतात आणि अगदी काही थोडयांचे आत्मे सोन्याचे बनलेले असतात. ज्यांचे आत्मे सोन्याचे असतात त्यांनी नीती आखून द्यावी आणि लोखंडी आत्म्याच्या व्यक्तींवर तिची अंमलबजावणी करावी, आणि ह्या कामात त्यांना चांदीच्या आत्म्याच्या व्यक्तींनी साहाय्य करावे हे अगदी योग्य आहे. ही गोष्ट लोकांना पटू शकेल आणि पटतेही. (प्लेटोची ही शिकवण पौराणिक युगातली आहे आणि कालबाह्य झाली आहे, तिला काही महत्त्व असले तर ते केवळ ऐतिहासिक आहे असे ज्यांना वाटत असेल, त्यांनी पुढील दोन आधुनिक उदाहरणांचा विचार करावा. पहिले उदाहरण म्हणजे ऑक्स्फर्ड, केंब्रिज, लंडन स्कूल ऑफ् इकनॉमिक्स्, सँढर्स्ट, इटन, हॅरो येथे ट्रेनिंग घेतलेल्या शहाण्या, गोऱ्या इंग्रजांनी भारतीय रयतेवर लादलेली राजवट. दुसरे उदाहरण म्हणजे डायलेक्टिकल मटीरिॲलिझममध्ये प्रवीण असलेल्या साम्यवादी पक्षांच्या सर्व राजवटी.)

पण काही लोक सोन्याचे आणि काही लोखंडाचे आणि काही मधले असतात असे आज आपण मानीत नाही. सर्व माणसे समान असतात आणि प्रत्येक व्यक्ती स्वायत्त असते, असली पाहिजे, असे आपण मानतो. समाज म्हणजे जर स्वायत्त व्यक्तींचा समूह असेल, तर कुणीही कुणावर नीती लादणे योग्य होणार नाही, जी व्यक्ती नीती पाळत असेल, तिने ती स्वतःच्या निर्णयानुसार पाळली असली पाहिजे हे उघड आहे.

मी काय करावे हे स्वायत्तपणे जेव्हा मी ठरवितो, तेव्हाही नीती पाळण्याचा निर्णय मी घेणे योग्य ठरेल हे दाखवून देण्याचा एक मार्ग असा, की मी जर नीती पाळली नाही, इतरांचे जे मी देणे लागतो ते मी दिले नाही, तर माझे देणे द्यायला इतर मला भाग पाडतील, ते न दिल्याबद्दल इतर मला शिक्षा करतील ह्या गोष्टीकडे माझे लक्ष वेधणे. राज्यसंस्थेने केलेले कायदे, कायद्याचा भंग केल्यामुळे होणारी शिक्षा, ह्यासाठी राज्यसंस्थेकडे असलेली दमनयंत्रणा, शिक्षेची भीती हा आधुनिक समाजाच्या नीतिव्यवस्थेचा एक महत्त्वाचा आणि अनिवार्य भाग आहे. पण नीतीचे क्षेत्र कायद्याच्या क्षेत्रापलीकडे जाते असे आपण मानतो. दिलेले वचन जर मी मोडले, तर माझे हे वर्तन अनैतिक ठरेल. पण ते बेकायदेशीर असेलच असे नाही. कायदा विशिष्ट बाह्य कृत्यांचे नियमन करू पहातो. नीती आंतरिक असते, (किंवा असली पाहिजे) आणि नीती व्यक्तीच्या सबंध वर्तनाला व्यापणारी असते; तिच्या सबंध वर्तनाचे नियमन करू पहाते.

प्लेटोने कल्पिलेले रक्षक (guardians) जेव्हा समाजात सत्ताधारी असतात–उदा. कम्युनिस्ट राजवटीत कम्युनिस्ट पक्ष–तेव्हा ते केवळ कायद्यांची अंमलबजावणी करीत नसतात. ते आदर्श नीती समाजात प्रस्थापित करू पहात असतात. त्यांना केवळ लोकांच्या बाह्य कृत्यांचे नियमन करायचे नसते; लोकांच्या प्रेरणांना नवीन वळण द्यायचे असते. त्यांच्या राजवटीत केवळ विशिष्ट गुन्हे केल्याबद्दल शिक्षा होत नाही ; 'लोकशत्रू' असल्याबद्दलही शिक्षा होते. पण सामान्य लोकांत ही जी नवीन नीती ते रूढ करू पहात असतात, ती लोकांनी उत्स्फूर्तपणे, स्वायत्तपणे निवडलेली नीती नसते. किंबहुना लोक अनेक कारणांनी विकृत, भ्रष्ट असल्यामुळे– उदा. भांडवलशाही समाजरचनेत बरेच वर्षे जगत असल्यामुळे ते भ्रष्ट झाले असतील–शुद्ध अशी नवीन नीती ते निर्माण करू शकत नाहीत. ती त्यांच्यावर सुरवातीला तरी लादावी लागते. आणि ह्याबरोबरच शिक्षणाने, प्रचाराने त्यांची मनोवृत्ती तिला अनुकूल करावी लागते. ज्यांना अंतिम व परिपूर्ण सत्याचे दर्शन झाले आहे आणि ह्या दर्शनामुळे ज्यांची

अनुक्रमणिका

मनोवृत्ती शुद्ध झाली आहे, त्यांनाच ह्या प्रमाण नीतीचे दर्शन होते, ती ते स्वत:साठी स्वीकारतात व पाळतात, आणि इतरांवर तिची अंमलबजावणी करतात. पण इतरांच्या दृष्टीने ती त्यांच्यावर लादलेली नीती असते.

पण माणसाची नीती ही त्याची स्वत:ची नीती असली पाहिजे. इतरांनी त्याच्यावर लादलेली नीती त्याची स्वत:ची असत नाही, ती ज्यांनी त्याच्यावर लादलेली असते त्यांची असते. आचरण स्वायत्त असणे ही ते नैतिक असण्याची अनिवार्य अट आहे. ज्यांना विवेकवादी (रॅशनॅलिस्ट), उदारमतवादी असे म्हणता येईल त्यांचे म्हणणे साररूपाने असे, की काही माणसे सोन्याची आणि काही लोखंडाची असे असत नाही; सर्व माणसे समान असतात; सर्वांना (ईश्वराकडून किंवा निसर्गाकडून) विवेकशक्तीची देणगी मिळालेली असते; मूलभूत नैतिक तत्त्वे विवेकशक्तीला प्रतीत होतात; आणि माणसे स्वार्थी, स्खलनशील असली, तरी एकंदरीत ही नीती ते पाळतात. ही खरी स्वायत्त नीती असते.

मानवी स्वभावाविषयीचे हे आशावादी दर्शन आहे. अपवाद सोडले तर एकंदरीत माणसे विवेकशील असतात, म्हणजे नैतिकदृष्टया योग्य काय आहे हे जसे त्यांना समजते, त्याचप्रमाणे जे योग्य आहे असे त्यांना दिसते ते करण्याची त्यांची सहजप्रवृत्ती असते. ते करण्याआड ज्या मनोविकृती येतात त्या शिक्षणाने, उपदेशाने, त्यांची परिस्थिती सुधारून सुधारता येतात. ह्या विकृती वरवरच्या असतात. माणसाची मूलप्रकृती विवेकशील असते.

पण मानवी स्वभावाविषयीची दुसरी कल्पना आहे. मानवी स्वभाव मूलत: पापी आहे. दुष्टपणा, हिंसा, द्वेष या प्रवृत्ती माणसाच्या स्वभावात भिनलेल्या आहेत. माणसाची केवळ विवेकशीलता, त्याच्या स्वभावात जो चांगुलपणाचा अंश असतो तो ह्या त्याच्या दुर्दम्य दुष्टपणाविरुद्ध हतबल असतो. ईश्वराच्या प्रसादाच्या साहाय्यानेच माणूस त्याच्यावर मात करू शकतो. हा धार्मिक विचार सोडून देऊ. मुद्द्याची गोष्ट अशी आहे, की माणसाने जी नैतिक व्यवस्था निर्माण केली आहे आणि तिच्या आधारावर जीवनाला जे सात्त्विक, सभ्य, सुसंस्कृत रूप दिले आहे ते अतिशय भंगुर आहे. माणसाच्या आदिम, उच्छृंखल, हिंस्त्र प्रवृत्ती कधीही मोकाट सुटू शकतील आणि स्वत:शी जीवघेणी झुंज लढून, स्वत:वर अस्थिर विजय मिळवून पिढयान्‌पिढयांच्या कष्टाने, त्यागाने, माणसाने सुसंस्कृत जीवनाची जी रचना उभारली आहे, ती जमीनदोस्त होईल. तेव्हा माणसांना सुटे सोडून चालणार नाही, त्यांच्या मूलभूत चांगुलपणावर विश्वास ठेवून भागणार नाही, त्यांच्या प्रवृत्तीभोवती बंधनांचे भक्कम तट उभारले पाहिजेत. माणसावर सतत पाळत ठेवली पाहिजे.

ही बंधने जर केवळ बाहेरून घातलेली बंधने असतील, केवळ भीतीपोटी माणूस जर ती पाळीत असेल तर ती कायद्याची बंधने ठरतील, ती नैतिक बंधने रहाणार नाहीत. माणसाने ती स्वत: स्वीकारलेली असली पाहिजेत, जणू काही त्याने स्वत:च ती स्वत:वर घातली आहेत असे असले पाहिजे. ती त्याच्या मनाशी एकजीव झाली असली पाहिजेत. पण माणसाने ती स्वत:च स्वत:वर जशी घातलेली असली पाहिजेत त्याप्रमाणे ती जर खरीखुरी बंधने असायची असतील तर ती माणसाने केवळ स्वत:च्या अखत्यारीत घातलेली बंधने असून चालणार नाही, ती बाहेरून घातलेली असावी लागतील, आपल्याहून श्रेष्ठ असलेल्या आणि म्हणून आपल्यावर जिचा अधिकार चालणे योग्य असते अशा शक्तीने घातलेली ती बंधने असावी लागतील. आणि नैतिक बंधने जर आपण स्वत:च स्वत:वर घातलेली बंधने असावी लागतात, आणि आपल्यावर जिचा अधिकार चालतो अशा आपल्या पलीकडच्या शक्तीकडून घातलेली असावी लागतात असे असेल तर ह्या द्वंद्वाचे निरसन एकाच मार्गाने करता येईल. आपल्याहून श्रेष्ठ असलेल्या बाह्य शक्तीशी एकात्मता पावूनच व्यक्ती नैतिक बंधने आणि नैतिक स्वायत्तता यांचा समन्वय साधू शकते.

अनुक्रमणिका

माणसाच्या वर्तनाचे आतून नियमन करणारी आणि फुटकळ इच्छाप्रवृतींचे जीवनाच्या साध्यांत परिवर्तन करणारी ही श्रेष्ठ शक्ती मूर्त स्वरूपात माणसाला जाणविली पाहिजे. ती साक्षात् माणसाच्या आवतीभोवती असली पाहिजे; माणसाचे जीवन अंतर्बाह्य व्यापेल अशी ती असली पाहिजे. अशी शक्ती व्यक्ती ज्या समाजाचा घटक असते तिच्या परंपरेच्या स्वरूपात, तिच्या भोवती असते. परंपरा आत्मसात् केलेल्या व्यक्तीला नैतिक बंधने आपल्यावर कुणी बाहेरून लादत आहे अशी जाणीव नसते. ती बंधने तिची 'मूल्ये' बनतात, तिचे आदर्श बनतात, तिच्या 'स्व'भावाचा भाग बनतात. अग्नि जसा स्वाभाविकपणे जाळतो आणि पाणी स्वाभाविकपणे वहाते, तशी त्या परंपरेतील व्यक्ती स्वाभाविकपणे तिच्यातील मूल्यांना अनुसरून जगते. नीती उच्चतर पातळीवर परत प्रकृती बनते. पण ही उच्चतर पातळीवरील प्रकृती असल्यामुळे तिच्यात स्खलनाची शक्यता आणि भीती अंतर्भूत असते.

पण जिवंत आणि जोमदार परंपरा विशिष्ट असते. ती मानवजातीच्या एका विभागाची परंपरा असते; सबंध मानवजातीला व्यापणारी ती परंपरा नसते. त्या परंपरेतील व्यक्ती स्वतःला त्या परंपरेचा पाईक म्हणून ओळखते; केवळ एक माणूस म्हणून नव्हे. माणूस असण्यातील आशय अमूर्त, धूसर आणि अस्पष्ट असतो. 'मी इंग्लिश जन्टलमन आहे', 'मी ब्राह्मण आहे,' 'मी शाणवकुळी आहे' ह्या म्हणण्याला स्पष्ट, भरीव आणि जीवनव्यापी आशय आहे. 'Not done' ह्या शब्दप्रयोगाचे 'अब्रह्मण्यम्' हे भारतीय रूप आहे. माणूस असण्यात अनेक शक्यता, अप्राक्कथनीय अशा शक्यता अंतर्भूत आहेत. पॅट्रीशियन असण्यात, ब्राह्मण असण्यात, इंग्लिश जन्टलमन असण्यात त्यांतील काही सुस्पष्ट, दृढ आणि मूर्त असलेल्या झालेल्या असतात आणि त्यांना वास्तव अस्तित्व लाभलेले असते.

परंपरा ज्याप्रमाणे विशिष्ट असते त्याप्रमाणे तिचे मूळ स्वरूप धार्मिक असते. देवांच्या, ऋषिमुनींच्या, प्रेषितांच्या, पुण्यश्लोक स्त्रीपुरुषांच्या साक्षीने परंपरा जगत असते. रोमन साम्राज्यात एखादा नास्तिक, संशयवादी पॅट्रीशियन हसतहसत एखादी रक्तवाहिनी उघडून जीवनाचा आणि वैभवाचा निरोप घेताना दिसेल. अन्य रीतीने वागणे पॅट्रीशियनला अशक्य असते. पण असे म्हणता येईल, की नास्तिक पॅट्रीशियन भांडवलावर जगत असतो. रोमन रिपब्लिकच्या कालखंडापासून रोमन नगरदेवता आणि गृहदेवता यांच्या सान्निध्यात, त्यांच्या सहवासात ज्यांनी आपल्या प्राकृत मानवी प्रकृतीत धैर्याचे, शिस्तीचे, इंद्रियदमनाचे, सार्वजनिक निष्ठेचे आदर्श पिढ्यानपिढ्या मुरविले, त्यांनी कमावलेल्या भांडवलावर नास्तिक पॅट्रीशियन जगत असतो.

मानवी संस्कृतीचे भांडवल विशिष्ट सांस्कृतिक-धार्मिक परंपरांत गुंतविलेले आहे. आता आपण स्वतःला आणि इतरांना केवळ माणूस म्हणून ओळखू पहातो. विवेकशील व्यक्ती म्हणून प्रत्येक माणूस इतरांचे न्याय्य हक्क ओळखील आणि त्यांचा आदर करील अशी आपली खात्री आहे. पण केवळ माणूस म्हणून मी जर स्वतःला ओळखीत असेन, तर मी माझ्या परंपरेच्या बाहेर पडलो आहे असा त्याचा अर्थ होईल. आणि तरीही माझ्या परंपरेच्या भांडवलावर मी जगत असेन. सर्व परंपरा जर बाजूला सारल्या आणि केवळ मानवी व्यक्तींचा समुदाय म्हणून स्वतःला ओळखणारा समाज संस्कृतीची उभारणी करू लागला. तर स्वतःमधील दुष्टपणाचे दमन करण्यासाठी, निर्मितीसाठी भोगांना अव्हेरण्यासाठी जी नैतिक ताकद आवश्यक असते ती ह्या समुदायातील व्यक्ती दाखवू शकतील अशी खात्री बाळगता येईल का ?

अनुक्रमणिका

शरद् पाटील

मार्क्सवाद व फुले-आंबेडकरवाद

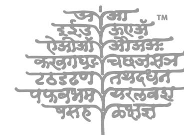
नवभारतच्या (फेब्रु. ८०) संपादकीयात प्रा. मे. पुं. रेगेंनी मार्क्सवाद व फुले-आंबेडकरवाद यांचा समन्वय होऊ शकतो का हा प्रश्न उभा केला आहे.

तत्त्वज्ञानाच्या अशा समस्या प्रथम तत्त्वज्ञान्यांच्या डोक्यांत निर्माण होत नसतात. त्या प्रथम व्यवहारात निर्माण होतात. आंबेडकरवादाचा मार्क्सवादाशी समन्वय झाला पाहिजे अशी मागणी प्रथम कम्युनिस्ट विचारवंतांकडून नाही, तर ७४ साली प्रा. रावसाहेब कसबेंसारख्या दलित विचारवंताकडून झाली. त्या वर्षाची सुरवातच मुंबईच्या कापड कामगारांमधील स्पृश्यास्पृश्य जातीय दंगलीने झाली. गांधीजींच्या दृष्टीने वर्गव्यवस्थेच्या विरोधात सामाजिक स्थैर्याला कारणीभूत असलेली जातिव्यवस्था अस्थैर्याचे कारण बनली.७५ नंतर प्रसिद्ध झालेल्या कॉ. प्रभाकर वैद्यांच्या 'महात्मा फुले आणि त्यांची परंपरा' व डॉ. गेल ओमवेद यांच्या 'नॉन-ब्राह्मण मुव्हमेंट इन वेस्टर्न इंडिया' या पुस्तकांनी वर्गजातिलढ्यांच्या समन्वयाची मागणी केली. प्रा. नलिनी पंडित या मार्क्सवादी विदुषीने ही मागणी त्यांच्या ६५ साली प्रसिद्ध झालेल्या 'वर्गवाद आणि जातिवाद' या पुस्तकाद्वारे केलेली होती. पण अधिकृत कम्युनिष्ट चळवळीत हा आवाज ७५ नंतर उठला. मराठवाडा विद्यापीठ नामांतराच्या लढ्याने जातिव्यवस्थाअंताचा लढा भारतीय समाजक्रांतीच्या अजेंड्यावर ठेवला. या लढ्याच्या पार्श्वभूमीवरच कॉ. एस्. जी. सरदेसाईंची 'क्लास स्ट्रगल अँन्ड कास्ट कान्फ्लिक्ट इन रूरल एरिआज' ही पुस्तिका ऑगस्ट ७९ मध्ये बाहेर आली. ही पुस्तिका मागणी करते, की भारतीय कम्युनिस्ट चळवळीने जातिव्यवस्थाअंताचा कार्यक्रम आखून तदर्थचा लढा वर्गव्यवस्थाअंतलढ्याच्या समन्वयात हाती घ्यावा.

पण कसबेंसारखे दलित विचारवंत आणि कम्युनिस्ट नेते वा मार्क्सवादी विचारवंत यांच्यात मुख्य भेद हा, की दलित विचारवंत या दोन तत्त्वज्ञानांच्या समन्वयाची मागणी करीत आहेत, तर मार्क्सवादी विचारवंत मार्क्सवादाचा अशा भांडवलदारी तत्त्वज्ञानाशी समन्वय होऊ शकत नाही अशी भूमिका घेत आहेत. मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाचे नेते कॉ. ई. एम. एस. नंबुद्रिपाद यांनी या आव्हानाला उत्तर देताना एका बाजूला म्हटले आहे, की ब्रिटिशांनी जातिव्यवस्था नष्ट करायची भारतीय इतिहासातली एकमेव व महत्तम क्रांती केली, तर दुसऱ्या बाजूला 'सोशल सायंटिस्ट' मध्ये दीपंकर गुप्तांचा लेख प्रसिद्ध करून त्याद्वारे म्हटले, की जातिव्यवस्था माया आहे; वर्गव्यवस्थाच सत्य आहे !

समन्वय

अशा समन्वयाने मार्क्सवादाचा अपुरेपणा सिद्ध व्हायची मार्क्सवाद्यांना भीती वाटते, हे रेगेंचे विधान यथातथ्य आहे. पण खऱ्या समन्वयातून तयार होणारे एकात्म दर्शन ना मार्क्सवाद असेल ना फुले-आंबेडकरवाद असे ते जे ध्वनित करतात ते बरोबर नाही. प्रत्येक विरोधी विचारसरणीला भ्रांत समजून मार्क्सवाद तिचे बाधन (negation) करतो हा त्यांचा शेरा मार्क्सवाद्यांच्या पोथीनिष्ठेचीच दुसरी बाजू आहे. मार्क्सवाद हा परिणत भौतिकवाद असल्याने त्याचा मूलाग्रही झगडा विज्ञानवादाशी (Idealism) असतो. लेनिन निक्षून सांगतो, की विज्ञानवाद हे भ्रांत तत्त्वज्ञान नसून वास्तवाच्या एका अंगाला, विज्ञान वा जाणीवेला, मूलभूत मानून केवळ त्याचाच विचार करण्यावर भर देणारे आहे. भौतिकवाद्यांनी केवळ जडाचाच (matter) विचार





करण्यावर भर देऊन विज्ञानाकडे (consciousness) दुर्लक्ष केले, तर विज्ञानवाद्यांनी केवळ विज्ञानाचाच विचार करण्यावर भर देऊन जडाकडे दुर्लक्ष केले. या दोन्ही तत्त्वज्ञानांचे बाधन करून मार्क्सने प्रतिपादले, की भौतिक जग व त्याची उपज असलेले विज्ञान वा मेंदू यांचे व्यापार अनित्यात्मक असतात. अशा प्रकारे हेगेलचा अनित्यात्मक विज्ञानवाद व फूरबाखचा यांत्रिक भौतिकवाद यांचे बाधन करून मार्क्सने आपले अनित्यात्मक भौतिकवादी तत्त्वज्ञान बनवले.

मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानात बाधनाची क्रिया केवळ निरवशेष ध्वंसाची नसते, तर विधायक नकाराचीही (sublation) असते. हेगेलमध्ये सापेक्षत: परिणतावस्थेला गेलेल्या अनित्यतावादाचा स्रोत होता तोपर्यंत विकसित झालेले भौतिक विज्ञान, विशेषत: रसायनशास्त्र, फूरबाखमध्ये सापेक्षतः परिणतावस्थेला गेलेल्या भौतिकवादाचा स्रोत होता तोपर्यंत विकसित झालेले भौतिक विज्ञान, विशेषतः पदार्थविज्ञान. भौतिक विज्ञानाच्या मन्वंतरकारी शोधातून आपल्या तत्त्वज्ञानात बदल होऊ शकतील एवढेच नाही, तर साम्यवादी समाजाच्या परिणतावस्थेत खुद्द तत्त्वज्ञानाचाच अंत होईल, असे मार्क्सने आत्मनिरपेक्षपणे सांगितले आहे. पण तत्त्वज्ञानाचा असा अंत होईपर्यंत आपण असे म्हणू शकतो, की तोपर्यंतच्या भौतिक विज्ञानाच्या विकासातून मार्क्सचा अनित्यात्मक भौतिकवाद गैरलागू न ठरता भौतिक व चैतसिक विश्वाच्या नवनव्या साक्षात्कारांनी समृद्ध होत जाईल. मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या त्याच्या तत्त्वज्ञानातील बदलांकडे आम्ही त्याचे होणारे समृद्धीकरण या अर्थाने पाहातो, अकाली मृत्यूच्या भीतीने नाही, हा आम्ही व इतर मार्क्सवादी यांच्यातला फरक आहे. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानातले बदल म्हणजे त्याला तत्त्वज्ञानाच्या मृत्यूकडे नेणाऱ्या विकासाच्या नवनव्या मजलांची प्रस्थाने असल्याचे आम्ही मानतो.

व्यष्टी व समष्टीचा विग्रह

रेगेंच्या मते मार्क्सवाद व फुले-आंबेडकरवाद यांच्या समन्वयातला सर्वांत मोठा अडसर म्हणजे मार्क्सची व्यक्तिस्वातंत्र्यबाधनावर अधिष्ठित समता आणि फुले-आंबेडकरांची व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित समता यांच्यातील विग्रह. समतेच्या या दोन कल्पनांमध्ये कधीही समन्वय न होऊ देणारा अहिनकुलवत् विरोध आहे असे ज्याप्रमाणे 'बूर्झ्वा' विचारवंतांनी भासवले, त्याप्रमाणे मार्क्सवादी विचारवंतांनीही मानले. भांडवलदारी लोकशाहीच्या निरवशेष ध्वंसाशिवाय कामगारवर्गीय लोकशाही 'अवतरू' शकत नाही असे स्तालीनने म्हणूनच प्रतिपादले. मार्क्सवादी कम्युनिष्ट पक्षाचे नेते स्तालीनच्या हल्ली करीत असलेल्या पुनर्मूल्यांकनाआडच्या अतिशयोक्त गौरवामागे जातिव्यवस्थाक भारतीय वास्तवाला समतेची नवी समन्वयक दृष्टी घेऊन सामोरे जायच्या टाळाटाळीचाही 'रिफ्लेक्स' काम करतो आहे.

व्यक्तिस्वातंत्र्य म्हणजे व्यक्तीने समाजहिताविरोधी वागायचे लायसेन्स नाही असे ज्याप्रमाणे बूर्झ्वाशासक बजावतात, त्याप्रमाणे कम्युनिस्ट शासकही. मतभेद म्हणजेही व्यक्तिस्वातंत्र्याचा अतिरेक असे दोन्ही प्रकारचे शासक मानतात. कम्युनिस्ट शासकांना व्यक्तिस्वातंत्र्य व समाजहित यांचा अजून समाधानकारक मेळ घालता आलेला नाही*, हे स्तालीनने केलेले विरोधकांचे हत्याकांड व कम्युनिस्ट देशांत झालेली व्यक्तिस्वातंत्र्याची कोंडी यावरून स्पष्टपणे दिसते. सार्त्रचा अस्तित्वतावाद (Existentialism) हा विग्रह सोडवू पहातो. म्हणून त्याला अस्तित्वतावादी मार्क्सवाद असेही म्हणतात. पण त्याची फलश्रुती नकारात्मक आहे याचे मुख्य कारण म्हणजे त्याने रोग दाखवला, पण त्याचे ऐतिहासिक मूळ नाही.

विग्रहाचे ऐतिहासिक मूळ

मार्क्सवाद्यांनी कामगारवर्गीय लोकशाहीला लोकशाहीच्या ऐतिहासिक विकासक्रमातील एक टप्पा

* भांडवलदारी समाजातील व्यक्तिस्वातंत्र्याचा प्रश्न व समाजवादी देशातील व्यक्तिस्वातंत्र्याचा प्रश्न हे एकाच पातळीवरचे नाहीत. भांडवलदारी समाजातील व्यक्तिस्वातंत्र्याचा प्रश्न क्षयिष्णु लोकशाहीचा असतो, तर समाजवादी समाजातील वर्धिष्णु लोकशाही संघर्षाचा.

अनुक्रमणिका

असलेल्या भांडवलदारी लोकशाहीच्या उच्चतर स्वरूपात न पाहाता आद्य गणसमाजाच्या (primitive communism) रूपात पाहिले. मागासलेल्या उत्पादनसाधनांनी घातलेली मर्यादा सोडता या आद्य गणसमाजातील लोकशाही आदर्श होती, असे एंगल्सपासून देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायपर्यंतचे मार्क्सवादी आचार्य मानीत आले. म्हणून आद्य गणसमाजाच्या लोकशाहीचे पुनरुज्जीवन (revival) म्हणजेच कामगारवर्गीय लोकशाही असे कम्युनिस्ट चळवळीने मानले.

आद्य गणसमाजाच्या **पूर्ण** विघटनातूनच वर्गसमाज जन्माला येतो, असे मार्क्स-एंगलप्रणीत ऐतिहासिक भौतिकवाद मानतो. पण भारतीय समाजविकासाने सिद्ध केले आहे, की दासप्रथासमाज गणसमाजाच्या चौकटीत जन्माला येऊन तिच्यातच चरम विकासाची अराजक संघगणावस्था (oligarchy) गाठतो. शेती व गणसमाज यांची जननी स्त्री असल्याने भारतीय गणसमाजाचे मुख्य कालखंड दोन पडतात: एक स्त्रीसत्तेचा व दुसरा दासप्रथेचा. या संदर्भात एंगल्सला अभिप्रेत असलेला आद्य गणसमाज स्त्रीसत्ताक समाजच असू शकतो.

पण स्त्रीसत्ता ही निखळ वर्गविहीन समतेचे शासन होते का या नव्या प्रश्नाचे उत्तर जगभरच्या मार्क्सवादी पंडितांना द्यावे लागणार आहे. भारतीय स्त्रीसत्तेच्या आम्ही केलेल्या अभ्यासावरून सिद्ध झाले आहे की, हा समाज वरकड उत्पादनाची क्षमता नसल्यामुळे जरी शोषणविहीन असला, तरी त्यात स्त्रीवर्गाचे† पुरुषवर्गावर शासन असल्यामुळे सामाजिक समता नव्हती. स्त्रीवर्ग म्हणजे क्षत्रवर्ण व पुरुषवर्ग म्हणजे ब्रह्मन्वर्ण. **ही आद्य वर्णव्यवस्था या समाजाच्या कृषिउत्पादनाच्या व कृषिमायेच्या (agricultural magic) गरजेवर अधिष्ठित होती.**

स्त्रीसत्तेनंतरचा भारतीय गणसमाजाचा प्रवास स्त्रीदास्य व दासप्रथाक वर्णव्यवस्था यांच्या विकासाचा असल्यामुळे द्विज वर्णांची लोकशाही ज्याप्रमाणे दासशूद्र वर्णाच्या गुलामगिरीवर उभी होती, त्याप्रमाणे द्विज वर्णांमधील **स्त्रिया व पुत्र*** यांच्या कुलमुख्याधीनतेवर.

दासप्रथेच्या संघगण या अंतिम समाजात क्षत्रिय हा एकच द्विज वर्ण असला, तरी या द्विज वर्णाची घटककुलेच (clan) जात्या समान होती, व्यक्ती नाही. कारण यातही स्त्रिया व पुत्र तसेच कुलमुख्याधीन होते. म्हणून दासप्रथाक गणसमाजात उदयाला आलेल्या सर्व तत्त्वज्ञानांचा कल नियतिवादी होता, दैवाधीनतेचा होता, पुरुषार्थ (व्यक्तिस्वातंत्र्य) निरर्थक मानण्याकडे होता. भौतिकवादी लोकायतिक तत्त्वज्ञाने याला अपवाद नव्हती. **अशा प्रकारे गणसमाजात व्यक्तिस्वातंत्र्याचा जन्मच झालेला नसल्यामुळे त्याची लोकशाही समूहाधिष्ठित लोकशाही होती.**

दासप्रथाअंतक सामंतप्रथाक क्रांतीचे वैचारिक नेतृत्व करणारा बुद्ध आध्यात्मिक मुक्तीसाठी दास्यमुक्तीची उपमा वारंवार देत असे–

'एक **व्यक्ती** दास असते, न आपल्या अधीन,
पराधीन, स्वेच्छेने विचरू न शकणारी.
ती दास्यातून मुक्त होते, स्वाधीन, न पराधीन,
स्वतंत्र, स्वेच्छेने विचरू शकणारी.

दास्यमुक्तीचे हे स्वातंत्र्य शूद्रजातीय श्रमिकाच्या निमस्वातंत्र्यात परिणत करण्यातून सामंतप्रथाक समाजविकासाची नवी मजल मारली गेली. बुद्धकथित ज्या व्यक्तिस्वातंत्र्याला व जन्मजात समतेला शूद्र श्रमिक आचवले ते त्यांना आध्यात्मिक स्तरावर द्यायचा प्रयत्न भक्तिपंथाच्या तत्त्वज्ञानांनी केला. 'केशवा! मी तुझा दास आहे', या शरणागतीत बेभान होऊन शूद्रजातीयांनी व्यक्तिस्वातंत्र्य व समता अनुभवली!

आध्यात्मिक स्तरावरची ही व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित लोकशाही भौतिक स्तरावर आणायचे युगप्रवर्तक काम युरोपच्या उगवत्या भांडवलदारवर्गाचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या धर्मसुधारकांनी व तत्त्वज्ञान्यांनी केले.

गणप्रथाक समूहाधिष्ठित लोकशाही व भांडवलदारी व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित लोकशाही यांच्या

† वर्गाचा येथे मूळ भारतीय अर्थ : गणार्ध वा पक्ष वा वर्ण (moiety)

* पुत्र म्हणजे कुलमुख्यापेक्षा लहान.

अनुक्रमणिका

विधायक नकारकरणातून नवी कामगारवर्गीय लोकशाही विकसित होणार होती– व होईल.

दोन दृष्टिकोनांचे द्वंद्व

भारतीय भांडवलदारवर्ग मुख्यतः हिंदू बनिया जातींमधून विकसित झाला, तर त्याचा राष्ट्रवादी बुद्धिजीवी ब्राह्मण जातींमधून. दोघांचेही हितसंबंध जातिव्यवस्था अबाधित ठेवण्यात असल्याने व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठीत पाश्चात्त्य लोकशाही विचारसरणीचा त्यांनी अव्हेर करणे अपरिहार्य होते. त्यांच्या विरोधात शूद्र-जातीय समाजसुधारकांनी या विचारसरणीचा परखड पाठपुरावा करणेही अपरिहार्य होते. पण हा वैचारिक संघर्ष पाश्चात्त्य लोकशाही विचारसरणी अव्हेरणे वा स्वीकारणे येथपर्यंत मर्यादित राहू शकत नव्हता. उच्चजातीय विचारवंतांनी वर्णजातिव्यवस्थेचे अधिकृत तत्त्वज्ञान असलेला वेदांत राष्ट्रीय चळवळीचे अधिकृत तत्त्वज्ञान बनवले, तर त्याच्या प्रतिवादार्थ शूद्रजातीय विचारवंतांनी वर्णजातिव्यवस्थाविरोधी सांख्य, बौद्ध, इ. अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांचा पुरस्कार केला. भारतीय तत्त्वज्ञानाभ्यास त्यावेळी शूद्रांच्या आटोक्याबाहेर असताही* फुलेंनी या अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांचा पुरस्कार केला; म्हणून आम्ही त्यांना शूद्र तत्त्वज्ञानी (plebian philosopher) म्हणतो.

टिळकांच्या जातिव्यवस्थासमर्थक वेदांती राष्ट्रवादी परंपरेत वाढलेल्या उच्चजातीय तरुणांनी भारतीय कम्युनिस्ट चळवळीची उभारणी केली. वि. का. राजवाडेंची बाह्मणी ऐतिहासिक अन्वेषणपद्धत पूर्ण मार्क्सवादी आहे असे त्यांच्या नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या 'भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास' या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत कॉ. एस. ए. डांगे म्हणतात. भारतीय तत्त्वज्ञान, इतिहास व संस्कृती याकडे ब्राह्मणी दृष्टिकोनातून पहाणारे कम्युनिस्ट नेते व मार्क्सवादी प्राच्यविद्यापंडित मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद भारताला लावण्यात पोथीनिष्ठ राहाणे अपरिहार्य होते. 'आद्य गणसमाजाच्या अंतापासूनचा मानवसमाजाचा इतिहास हा वर्गलढ्यांचा इतिहास आहे', हे ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सूत्र म्हणूनच त्यांनी भारतीय इतिहास, तत्त्वज्ञान, संस्कृती व समाज यांना जसेच्या तसे लावले. मार्क्सवादी पंडितांनी प्राच्यविद्येचा या वर्गवादी अन्वेषणपद्धतीने पाश्चात्य वा पौर्वात्य पूर्वसुरींपुढे जाऊन महत्त्वाचा विकास केला हे खरे; पण या अन्वेषणपद्धतीच्या आटोक्याबाहेर असलेले वर्णीय–जातीय भारतीय वास्तव अनाकलनीयच राहिले.

जात व वर्ग

वासाहतिक समाजापासून भारतात जातिव्यवस्था व वर्गव्यवस्था जोडीने नांदत आलेल्या आहेत. जमीनदारवर्ग उच्चजातीय व वरिष्ठशूद्रजातीय तर शेतकरीवर्ग कनिष्ठशूद्र शेतकरीजाती व अतिशूद्र शेतमजूर जातीजमाती यांनी बनलेला असल्यामुळे त्यांच्यातील प्रारंभिक संघर्ष जातिलढ्यांच्या स्वरूपात झाला हे दक्षिण भारतातील ब्राह्मणेतर चळवळीच्या इतिहासावरून स्पष्ट होते. खुद्द आद्य कामगारसंघटनेची मुंबईत स्थापना लोखंडे या फुलेशिष्याने केली आणि त्यानंतर पहिल्या महायुद्धाच्या अखेरीपर्यंत मुंबईची कामगारचळवळ ब्राह्मणेतर चळवळीचा अविभाज्य भाग राहिली. आज भारतात वर्गलढे ऐन भरात असताही नामांतरासारख्या जाति (-व्यवस्थाविरोधी-) लढा झाला. यावरून भारतात निदान वासाहतिक काळापासून वर्गलढ्यांव्यतिरिक्त जातिलढे होत आलेले आहेत ही वस्तुस्थिती आता कोणी नाकारू शकत नाही.

वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजातही वर्गव्यवस्था होती असे सर्व मार्क्सवादी निरपवादपणे मानतात. म्हणजे या प्रदीर्घ काळातही या दोन्ही व्यवस्था जोडीने नांदत आल्या असे गृहीत धरणे भाग आहे. मग या काळातही वर्गलढ्यांव्यतिरिक्त जातिलढे होत आले असे मान्य करण्याशिवाय तरणोपाय नाही.

पण यामुळे भारतीय इतिहासाचे ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सूत्र अपरिहार्यपणे असे होते–' आद्य गणसमाजाच्या अंतापासूनचा भारतीय इतिहास

---

* कोलब्रुक अनुवादित सांख्यकारीका १८८७ साली प्रसिद्ध झाली. फुले १८९९ साली वारले. भारतीय तत्त्वज्ञानावरील महत्त्वाचे अनुवादित वाङ्मय त्यांच्या मृत्यूनंतर प्रसिद्ध झाले. मळात अभ्यास करायला पाणिनि शिकावा लागतो.

वर्गजातिलढ्यांचा इतिहास आहे'. पुढचा प्रश्न असा निर्माण होतो : वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजात वर्ग ही संस्था होती काय ? धर्मशास्त्रादी साहित्याने दिलेल्या जातीच्या वैशिष्टयांवरून जात व वर्ग यातील भेद आपल्याला खालीलप्रमाणे मांडता येतील--

जात

१) जात जन्मसिद्ध असते.
२) व्यवसाय जन्मसिद्ध असतो.
३) बेटीव्यवहार जातीबाहेर नाही.
४) रोटीव्यवहार जातीबाहेर नाही.
५) अलग, बहिष्कृत वस्त्या असतात.
६) जातभाईंचे नियमनदंडन जातपंचायत करते.

वर्ग

१) वर्ग जन्मसिद्ध नसतो.
२) व्यवसाय जन्मसिद्ध नसतो.
३) बेटीव्यवहार वर्गाबाहेर होतो.
४) रोटीव्यवहार वर्गाबाहेर होतो.
५) अलग, बहिष्कृत वस्त्या नसतात.
६) वर्गपंचायती नसतात.

म्हणजे जातिव्यवस्थेचे ब्रिटिश साम्राज्यशाहीने केले तसे **किमान** विघटन झाल्याशिवाय वर्गव्यवस्था अस्तित्वात येऊ शकत नाही. असे विघटन वासाहतिकपूर्व काळात कोणतीही सत्ता करू शकली नाही. म्हणून भारतात जातिव्यवस्थेला **समांतर** अशी वर्गव्यवस्था असू शकत नव्हती हे सिद्ध होते.

वर्णजात व वर्ग

आता राहतात शिल्लक दोन पर्याय. पहिला आहे : जात म्हणजेच वर्ग. हा हास्यास्पद दिसत असला, तरी त्यामागील युक्तिवाद दुर्लक्षणीय नाही. वासाहतिकपूर्व काळात वर्ग या शब्दाचा अर्थ आर्थिकवर्ग (class) असा कधीच होत नव्हता. वर्गसंस्था अस्तित्वात असूनही तद्वाचक शब्द नव्हता असे आपण गृहीत धरू या.

डांगे व डॉ. रोमिला थापर सोडून बाकी सर्व मार्क्सवादी पंडित वर्ण व जात यात भेद करीत नाहीत. पण थापरांच्या मते वर्ण व जात या संस्था समकालीन असल्यामुळे त्यांच्या विवरणाचे पर्यवसान होते : वर्ण व जात एकाच व्यवस्थेचे अविभाज्य भाग होते. डांगे त्यांच्या 'इंडिया : फ्रॉम प्रिमिटिव्ह कम्युनिझम टु स्लेव्हरी' मध्ये सांगतात, की उत्तर वैदिक काळात गुलाम शूद्र वर्णाच्या उदयातून भारतात गुलामगिरीवर आधारलेला वर्गसमाज जन्माला आला. चातुर्वर्ण्य समाज म्हणजे युरोपप्रमाणे, पण काही फरक असलेला, दासप्रथाक समाज आणि जातिव्यवस्थाक समाज म्हणजे युरोपप्रमाणे, पण काही फरक असलेला, सामंतप्रथाक (feudal) समाज, अशा व्याख्या करतात. म्हणजे अंतोगत्वा वर्ण, जात व वर्ग या संस्था एकच आहेत असे सर्व मार्क्सवादी पंडितांचे मत आहे. म्हणून आपल्याला वर्ण व जात या संस्था एकच आहेत का हे प्रथम पाहिले पाहिजे.

जाति हा शब्द जातिव्यवस्थेच्या अर्थी प्रथम फक्त बौद्ध विनयपिटकात (इसवीपूर्व ६ वे शतक) वापरलेला आहे. वैदिक साहित्यात तो केवळ कात्यायन श्रौत सूत्रात आलेला आहे; पण तेथे तो केवळ कुटुंब वा कुल वा गोत्र या अर्थी वापरलेला आहे. यावरून स्पष्ट होते, की जातिसंस्था बुद्धपूर्व काळात, म्हणजे वैदिक समाजात, नव्हती. म्हणजे सबंध बुद्धपूर्व काळातील भारतीय समाजात केवळ वर्ण हीच संस्था होती. या काळातला भारतीय समाज गणसमाज होता. म्हणजे वर्ण हा भारतीय गणसमाजाचा अविभाज्य भाग होता. गणसमाजाच्या विघटनाशिवाय वर्गसंस्था अस्तित्वात येऊ शकत नाही ही मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाची मूलभूत धारणा आहे. म्हणून, बुद्धपूर्व काळातील भारतीय समाजात वर्णव्यवस्थेला समांतर अशी वर्गव्यवस्था असू शकत नव्हती.

दुसरा पर्याय आहे : वर्ण वा जात यामध्ये श्रीमंत व गरीब असे आर्थिक भेद असल्याने वर्णजातिव्यवस्थांच्या पोटात वर्गव्यवस्था होती. वर्णव्यवस्थाक समाजात दासशूद्र वर्ण आणि वासाहतिकपूर्व जातिव्यवस्थाक समाजात शेतकरी ते शेतमजूर शूद्रातिशूद्र जातीजमाती कायद्यानेच अधन होत्या. म्हणून त्यात आर्थिक भेद असू शकत नव्हते. आर्थिक भेद होते वर्णव्यवस्थाक समाजातील द्विज वर्णांमध्ये आणि जातिव्यवस्थाक समाजातील सामंत (लष्करी व ब्राह्मण) जातींमध्ये. पण आर्थिक भेद म्हणजेच वर्ग का? मग गरम पाण्याला वाफ व थंड पाण्याला बर्फ म्हणावे लागेल. आणि वर्णजातिव्यवस्थांच्या पोटां-

मध्ये वर्गव्यवस्था होती असे मानले, तर ऐतिहासिक भौतिकवाद प्रोक्त आद्य गणसमाजाच्या पोटातही वर्गव्यवस्था होती असे मानावे लागेल. आणि मग आदिमानवाच्या उदयापासूनच वर्गव्यवस्था होती असे मानायचा अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत याला सत्कार्यवाद म्हणतात. हा मुळात सांख्य तत्त्वज्ञानाचा सिद्धांत. कार्य कारणातच अस्तित्वात असते असे तो म्हणतो ; म्हणजे, बदलातून नवीन काहीच जन्माला येत नाही, बदल होतात ते केवळ संख्यात्मक, गुणात्मक नाहीत. मार्क्सचे तत्त्वज्ञान असत्कार्यवाद मानते, सत्कार्यवाद नाही. म्हणून वर्णजातिव्यवस्थांच्या पोटात वर्गव्यवस्था होती असे मानणे मार्क्सच्या अनित्यात्मक भौतिकवादाविरोधी ठरेल.

यावरून स्पष्ट होते, की वासाहतिकपूर्व सामंतप्रथाक जातिव्यवस्थासमाजात व बुद्धपूर्व दासप्रथाक वर्णव्यवस्थासमाजात वर्गव्यवस्था नव्हती. म्हणून, या सबंध काळात शोषकशासक वर्ण वा जाती (जमाती) आणि शोषितशासित वर्ण वा जाती (जमाती) यात होणारे संघर्ष वर्णलढ्यांच्या वा जातिलढ्यांच्या स्वरूपात होत असत, वर्गलढ्यांच्या नाही, असा निष्कर्ष अपरिहार्यपणे निघतो. हा निष्कर्ष भारतीय इतिहासात प्रथम मांडला जोतिबा फुलेंनी : 'बळीच्या राज्याच्या अंतापासूनचा भारतीय समाजाचा इतिहास आर्य द्विज व अनार्य शूद्र यांच्यामधील वर्णजातिलढ्यांचा आहे'.

मग यामुळे मार्क्सची वर्गवादी ऐतिहासिक भौतिकवादी अन्वेषणपद्धत भारतीय इतिहासाला गैरलागू ठरते काय, बाधित होते काय? वर्गसमाज हा अंतोगत्वा जसा शोषकशासक व शोषितशासित यांनी बनलेला असतो, तसाच दासप्रथाक व सामंतप्रथाक जातिसमाज. म्हणून, वर्गसंस्था ज्याप्रमाणे शोषणशासनाचे साधन असते त्याप्रमाणे वर्णसंस्था दासप्रथाक बनल्यापासून व जातिसंस्था प्रथमपासूनच. मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद परंपरानिष्ठ (traditional) मार्क्सवाद्यांनी केवळ वर्गीय सूत्रावर अधिष्ठित ठेवल्यामुळे तो भारतीय परिस्थितीत बाधित होण्याचा धोका उद्भवला. मार्क्सच्या या अन्वेषणपद्धतीचे सार आहे : अभ्यासाधीन समाजवास्तूचा आर्थिक चौथरा प्रथम 'रीकन्स्ट्रक्ट' करा, म्हणजे त्यावरील उर्ध्ववास्तू (superstructure) दृग्गोचर होईल. ज्या उत्पादनसंबंधांनी हा आर्थिक चौथरा बनतो ते जसे वर्गसंबंध असतात, तसे वर्ण वा जातिसंबंधही असू शकतात. पण भारतीय कम्युनिस्ट नेत्यांनी व मार्क्सवादी पंडितांनी वासाहतिकपूर्व वर्णजातिव्यवस्थेला ऊर्ध्ववास्तू मानायचा दुराग्रह अजूनही चालू ठेवला आहे. मार्क्स याला उलटी जाणीव (inverted consciouness) म्हणतो. वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजात वर्गव्यवस्था नसताही ती कल्पिण्यातून त्यांची जाणीव विवर्तवादी वा मायावादीही दिसते. दीपंकर गुप्तांना पुढे करून त्यांच्या तोंडून नंबुद्रिपाद म्हणतात, की वर्णजातिव्यवस्थाच माया आहे. सुभाषित आहे : 'गजोऽपि मिथ्या, मम पलायनम् अपि मिथ्या ।' (हा जंगली हत्ती जर माया आहे, तर माझे त्याला पाहून पळणेही माया आहे !)

भारतीय ऐतिहासिक भौतिकवाद

विधायक नकारकरणातून मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सूत्र असे होईल – **'शोषणशासनाधारित समाजाच्या उदयापासूनचा मानवसमाजाचा इतिहास शोषकशासक व शोषितशासित यांच्यामधील लढ्यांचा आहे'.**

हे सूत्र भारतीय इतिहासाला लावण्यासाठी मार्क्सची वर्गीय अन्वेषणपद्धत व फुलेंची वर्णजातीय अन्वेषणपद्धत यांना विधायक नकार द्यावा लागेल. मग सूत्र बनेल– **'शोषणशासनाधारित समाजाच्या उदयापासून वासाहतिक समाजापर्यंतचा भारतीय इतिहास शोषकशासक वर्ण वा जाती वा जमाती (तुर्कांसारख्यांच्या अर्थी) आणि शोषितशासित वर्ण वा जाती व जमाती (आदिवासींसारख्यांच्या अर्थी) यांच्यातील लढ्यांचा होता, तर वासाहतिक काळापासूनचा भारतीय इतिहास वर्गजातीजमातींच्या लढ्यांचा आहे'**. या भारतीय ऐतिहासिक भौतिकवादालाच आम्ही म्हणतो मार्क्सवाद – फुलेआंबेडकरवाद.

पण मग त्यात आंबेडकरवादाचा समावेश का ? पहिले कारण म्हणजे फुलेंची जातिव्यवस्थाअंताची चळवळ अतिशूद्रांची बनवणारे एकमेव भारतीय नेते होते आंबेडकर. दुसरे म्हणजे, ३६ सालीच त्यांनी

या देशाला सांगितले, की वर्गव्यवस्थेचा अंत जातिव्यवस्थाअंताचा लढा हाती घेतल्याशिवाय होणार नाही. तिसरे म्हणजे भारतीय इतिहासात वर्णजातिव्यवस्थेच्या ब्राह्मणीतत्त्वज्ञानांविरुद्ध जी अब्राह्मणी तत्त्वज्ञाने झुंजली त्यातील महत्तम अशा बुद्धप्रणीत* तत्त्वज्ञानाचे ते धम्मदायाद झाले. बुद्धाने भिक्षुसंघाद्वारे वर्णजातिविहीन समाजाचा आदर्श उभा केला आणि वर्णजातिव्यवस्थेचे व तिच्या तत्त्वज्ञानाचे खंडन करणारे अमोघ वैचारिक शस्त्रागार तयार केले, हे आंबेडकरांचे त्यांच्या 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' या ग्रंथातले उद्‌गार आजच्या जातिव्यवस्थाअंताचे 'मार्गदाते' आहेत. स्त्रीमुक्तीबाबत बुद्धालाही 'दुरुस्त' करणारी भिक्षु आनंदची परंपरा नकळत शिरोधार्य केली फुलेंनी. त्यांनी स्त्रीला पुरुषापेक्षा श्रेष्ठ मानून स्त्रीमुक्तीला सर्वाधिक महत्त्व दिले. हा वारसा आंबेडकरांनी पुढे चालवला.

सर्वंकष भारतीय मुक्तीचे तत्त्वज्ञान

आंबेडकरवादाची तत्त्वज्ञानात्मक बैठक आहे बुद्धाचा प्रतीत्यसमुत्पाद. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय त्यांच्या 'व्हॉट इज लिव्हिंग अँड व्हॉट इज डेड इन इंडियन फिलॉसफी' या ग्रंथात सांगतात, की हेगेलपूर्व काळात अनित्यतावादाचा परमोच्च विकास बौद्ध दार्शनिकांनी केला, तर लोकायतिकांनंतर भारतीय भौतिकवादाचा परमोच्च विकास ब्राह्मणी न्यायवैशेषिक दार्शनिकांनी केला. सिंधुसंस्कृतीच्या अंतापासून भारतात अविच्छिन्नपणे परस्परविरोधात व परस्परसमन्वयात वाहात आलेल्या अब्राह्मणी व ब्राह्मणी प्रवाहांनी भारतीय इतिहास, तत्त्वज्ञान, विज्ञान, संस्कृती, साहित्य, कला, इ. सर्व क्षेत्रांत जी साधक बाधक योगदाने केलेली आहेत त्यांचे विधायक नकारकरण केवळ मार्क्सवाद – फुले–आंबेडकरवादानेच होऊ शकते.

समाजवादी क्रांतीची वाट मोकळी करणारी लोकशाही क्रांती युरोपादी देशांप्रमाणे येथे केवळ निमसामंतप्रथा वा जमीनदारशाही नष्ट करून होणार नाही, तर जमीनदारशाहीअंताबरोबर जातिव्यवस्थाअंत करूनच होईल. समाजपरिवर्तनासाठी व सर्वंकष समता आणणारा भारतीय नवमानव घडवण्यासाठीही मार्क्सवाद – फुलेआंबेडकरवादाशिवाय पर्याय नाही.

---

* नागसेनानंतर (इसवीपूर्व २ रे शतक) बौद्ध तत्त्वज्ञान प्रतीत्यसमुत्पादी न राहाता विज्ञानवादी बनले. ते मग उपनिषदीय अध्यात्मवादावर नववैदिक वेदांताचे अधिष्ठान बनले.

विलास वाघ

बार्शी साहित्य संमेलन

अलीकडे साहित्य संमेलने फार गाजू लागली आहेत. म्हणजे ही संमेलने उधळली गेली तरी गाजतात आणि उधळली गेली नाही तरी गाजतात. बार्शी येथील साहित्य संमेलन उधळले गेले नाही तरी गाजले.

तसं हे संमेलन राजकारणी होतं. अनेक प्रकारचं राजकारण या वेळी खेळलं गेलं. प्रभाताई झाडबुके आणि पन्नालाल सुराणा यांचे राजकारण, नामांतराबाबतचे राजकारण, डाव्या साहित्यिकांचे राजकारण, आपल्या गुटातील माणसे व्यासपीठावर आणण्याचे राजकारण, या आणि अशा अनेक राजकीय कारणांचा प्रभाव या संमेलनावर पडलेला दिसला.

सुरवातीपासून शेवटपर्यंत दबाव होता. संमेलनाचे अध्यक्ष प्रा. सरदार यांचेवरही 'टेन्शन' होतं. हे टेन्शन शेवटपर्यंत होतं. संमेलन उधळले जाऊ नये म्हणून सर्व बाजूंनी प्रयत्न केले जात होते.

खरं म्हणजे राजकीय माणसांच्या पुढाकारानेच हे संमेलन भरविलं गेलं. तेथूनच तणावाला सुरवात झाली. बार्शीच्या राजकारणात पन्नालाल सुराणा ही काही सर्वसामान्य व्यक्ती नाही. नगराध्यक्ष प्रभाताई झाडबुके आणि स्वागत मंडळ यांच्यात सुरवातीलाच मतभेद झाले. म्हणूनच संमेलनविरोधी मोठा गट बार्शीतच तयार झाला. बार्शीकरांचे नाव जाऊ नये म्हणून ही मंडळी गप्प बसली. जनता पक्षवाल्यांचे हे संमेलन आहे असा शिक्का बार्शीकरांनी या संमेलनावर मारला. पन्नालाल सुराणांबद्दल काही लोक बरं बोलत नव्हते. परंतु सुराणा मात्र संमेलन यशस्वी करण्यासाठी रात्रंदिवस झटत होते. प्रभाताई झाडबुके शेवटपर्यंत संमेलनात आल्या नाहीत. नगराध्यक्षासारखी व्यक्ती या संमेलनाला नाही ही गोष्ट फारच खटकणारी होती. मंत्री सुशीलकुमार शिंदे स्वागताध्यक्ष होते. तरी हा तणाव कमी होऊ शकला नाही. बार्शीतील संमेलनविरोधी गट, नामांतरवादी, नामांतरविरोधक या कोणाकडूनही संमेलन उधळण्याची शक्यता होती. म्हणून संमेलनाचे वातावरण शेवटपर्यंत दबावाखाली होते.

नामांतराचा ठराव विषय नियामक समितीत मोठ्या मुष्किलीने आणला गेला. ठराव चर्चेला आणायलासुद्धा खळखळ केली जाते याची चीड कोणीही व्यक्त केली नाही. दलित साहित्यिक तर गप्पच होते. (नामांतर लाँग मार्चच्या मेळघात रावसाहेब कसबेंशिवाय नाव घेण्याजोगे इतर साहित्यिक कुठे दिसलेच नाहीत.) म्हणून बार्शीच्या संमेलनात साहित्यिक ठोस भूमिका घेतील, अशी अपेक्षा बाळगणे चुकीचे ठरेल. तसा अनुभव आलाच. अखिल भारतीय पातळीवरील या संमेलनात नामांतराबाबत इतकी गुळमुळीत भूमिका ठरावात असणे ही फारच खेदाची बाब आहे. पडखाऊ समन्वयवादी भूमिकेलाही काही मर्यादा आहेत. तडजोडीलाही मर्यादा आहेत. कशाच्या मोबदल्यात दलित साहित्यिक आपली अस्मिता घालवून बसले आहेत, हेच कळत नाही.

हे संमेलन पुरोगाम्यांचं संमेलन आहे, असा शेरा ऐकण्यात आला. पुरोगाम्यांचे म्हणजे कोणाचे हा प्रश्न निर्माण होतो. मराठासमाज असे म्हटले म्हणजे ते जातिवाचक वाटते म्हणून बहुजनसमाज असे म्हणतात तसेच एखाद्या शब्दाचा उपयोग शिवीसारखा वाटतो. तसे 'कम्युनिस्ट' या शब्दाबद्दल आहे. म्हणून कम्युनिस्ट न म्हणता 'मार्क्सवादी' शब्द वापरला जाऊ लागला. नंतर 'डावे' असा शब्द वापरला

अनुक्रमणिका

जाऊ लागला. डाव्याची जागा 'पुरोगामी' या शब्दाने घेतली आहे. म्हणून खरं म्हणजे 'पुरोगामी' म्हणजे 'डावे' किंवा 'मार्क्सवादीच'.

हे संमेलन पुरोगाम्यांचं असं मत तरी का बनविलं गेलं, याचा विचार करण्याची जरूरी आहे. डाव्यांचे गुरुस्थानी असलेले प्रा. गं. बा. सरदार हे या संमेलनाचे अध्यक्ष म्हणून असे म्हटले गेले, इथंपर्यंतच ते सत्य नाही; तर त्यात अजून काही तरी आहे. प्रा. सरदार थोर विचारवंत आहेत. त्यांचे विचार न पटणाऱ्यांनासुद्धा त्यांचेबद्दल आदर आहे. दलितांमध्ये तर त्यांचेबद्दल खूपच आदर आहे; परंतु प्रा. सरदार एक थोर मुत्सद्दीपण आहेत. डाव्यांची एकजूट व्हावी असे मानणाऱ्यांपैकी ते एक आहेत. त्यासाठी ते सतत प्रयत्नशील असतात. साहित्य संमेलनाच्या निमित्ताने त्यांनी तसा प्रयत्नही केला. डाव्यांची एकजूट होऊ नये, या मताचा मी नाही. प्रतिगाम्यांना ठोकून काढण्यासाठी डाव्यांची जरूर एकजूट झाली पाहिजे. परंतु डावे म्हणजे कोण आणि ज्यांना ठोकायचे ते प्रतिगामी म्हणजे कोण? हे नीट ठरविले गेले तर बरे होईल.

३ फेब्रुवारी १९८० च्या 'दिनांक'च्या अंकात प्रा. सरदार म्हणतात— "बंडखोर दलित चळवळीतील एक मोठा प्रवाह डाव्या चळवळीकडे झुकला आहे". म्हणजे दलित चळवळीतील काही लोक मार्क्सवादाकडे झुकलेले आहेत, हे प्रा. सरदारांनी स्पष्टपणे म्हटलेले आहे. बार्शी येथे संमेलनाचे दिवशी प्रा. अरुण कांबळे यांनी काढलेल्या पत्रकात दलित साहित्यिकांबाबत म्हटले आहे, की "प्रस्थापितांकडून मानमान्यतेची अपेक्षा करणाऱ्या व मार्क्सवाद्यांच्या कच्छपी लागलेल्या काही दलित साहित्यिकांनी या संबंधात तडजोडीची भूमिका घेतली आहे. प्रस्थापितांचे दलाल झालेल्या काही (मूठभर) साहित्यिकांचा आम्ही धिक्कार करतो".

प्रा. अरुण कांबळे यांना जे म्हणायचे आहे, त्याची जाहीर कबुली प्रा. सरदारांनी दिलेली आहे. म्हणजे काही दलित साहित्यिक मार्क्सवादी आहेत की नाहीत याचा वेगळा पुरावा देण्याची जरूरी नाही.

दै. सकाळच्या दि. १७ फेब्रुवारीच्या अंकात डॉ. अरुण लिमये म्हणतात, "(या संमेलनात) एवढ्या मोठ्या संख्येने दलित मंडळी यापूर्वी कधीच आली नाहीत. ......या साहित्यिकांत तीन मोठ्या फळ्या आहेत, हे सर्वश्रुत आहे. परस्परांविषयीची त्यांची कटुता टोकाची असली, तरी साहित्य संमेलनात हे सर्व भेद बाजूला ठेवून, अहंकार विसरून व्यापक सार्वत्रिक स्वरूपाच्या हितासाठी ते एकत्र आले याबद्दल त्यांचे कौतुकच करावयास हवे".

अरुण लिमयेंच्या मते मोठ्या संख्येने दलित साहित्यिक आणि दलित या संमेलनाला आले होते; परंतु ते बरोबर नाही. कितीतरी दलित साहित्यिक या संमेलनाला आले नव्हते. एकूण संख्येच्या मानाने फारच थोडे दलित साहित्यिक हजर होते. शिवाय लिमये म्हणतात, तिन्ही फळ्यांचे साहित्यिक हजर होते. हेही म्हणणे बरोबर नाही. फक्त एकाच फळीचे साहित्यिक हजर होते, अपवादात्मक एखाद-दुसरा साहित्यिक इतर फळ्यांमधील होता.

श्री. ग. वा बेहरे दि. १७।२।८० च्या 'सोबत'च्या अंकात म्हणतात, "त्या मोर्चाला सामोरे जाऊन सर्व दलित साहित्यिकांनी प्रतिमोर्चा काढायला हवा होता". तडजोडी केल्यामुळे दलितेतरांच्या अपेक्षा अशा वाढतात. तडजोडीच्या मोबदल्यात दलितांकडून कशाची तरी अपेक्षा करणाऱ्यांशी सहकार्य करायचे की नाही याचा विचार झाला पाहिजे. डावीकडे झुकलेल्या दलितांची कुतरओढ होत आहे.

या संमेलनात दलितांची अपेक्षा होती, की दलित साहित्यिकांनी दलित वस्तीत जावे. नामांतराबाबत आपली भूमिका समजावून सांगावी. किमानपक्षी अटक झालेल्यांची तरी विचारपूस करावी. पण असे काही बार्शीत जमलेल्या दलित साहित्यिकांनी केले नाही. पण याउलट ग. वा. बेहेरे म्हणतात, दलित साहित्यिकांनी प्रतिमोर्चा काढायला हवा होता. म्हणजे डाव्यांकडून दलितांची जी अपेक्षा असते, त्याच्या उलट दलितेतरांची अपेक्षा असते. म्हणजे 'न घर का न घाटका' अशी यांची स्थिती होते. पँथरमधील काही मंडळींना आपल्याकडे खेचण्याचा प्रयत्न समाजवाद्यांनी आणि कम्युनिस्टांनी केला. तशी काही मंडळी याला बळीही पडली. आता त्यांचा भ्रमनिरास झाला आहे. समाजवादी आणि कम्युनिस्ट यांनी त्यांना झिडकारले आहे. कारण पुढे पुढे

तडजोडी स्वीकारणे या पंथरवाल्यांना जड गेले. अशी स्थिती डावीकडे झुकलेल्या दलित साहित्यिकांची होणारच नाही; याची खात्री देता येत नाही.

कोणता ना कोणता राजकीय हेतू मनात ठेवूनच डावी मंडळी या संमेलनाला आली होती. अमरावतीचे एक कम्युनिस्ट वकील प्रा. सरदारांशी नामांतर ठरावाबाबत वाद घालीत होते. 'माझ्या म्हणण्याचा उल्लेख आपण समारोपाच्या भाषणात करावा. नाही तर ठराव मांडला जाईल त्यावेळी खुल्या अधिवेशनात मला विरोध करावा लागेल', असे त्यांनी प्रा. सरदारांना सांगितले. तसेच नामांतरविरोधक देवीसिंग चौहान यांनीही आपल्या म्हणण्याचा उल्लेख समारोपाच्या भाषणात करावा, असा आग्रह प्रा. सरदारांकडे धरला.

या वकीलसाहेबांनी बोलता बोलता सांगितले, की ठरावाबाबत माझे काही म्हणणे मांडले नाही, तर पार्टीचे लोक मला विचारतील, की तुम्ही तेथे होता तर आपले म्हणणे का मांडले नाही ?

या दोघांच्याही मतांचा उल्लेख प्रा. सरदारांनी आपल्या समारोपाच्या भाषणात केला.

अशा रीतीने शेवटपर्यंत या ना त्या राजकीय प्रवाहाचा प्रभाव या साहित्य संमेलनावर राहिला. म्हणून साहित्याचे पीठ राजकीय उद्दिष्टासाठी वापरले गेले, तर साहित्याचो निकोप वाढ होईल का याचा विचार झाला पाहिजे आणि म्हणून राजकीय महत्त्वाकांक्षा असणाऱ्या माणसांना साहित्य संमेलनात भाग घेऊ द्यायचा की नाही, याचाही विचार करण्याची आवश्यकता आहे असे वाटते.





लक्ष्मणशास्त्री जोशी

प्रबोधनकाल*

यूरोपच्या इतिहासाची स्थूलमानाने प्राचीन युग, मध्य युग व आधुनिक युग अशा तीन कालखंडांत विभागणी करतात. ग्रीक व रोमन संस्कृतीचा कालखंड म्हणजे प्राचीन युग होय. यूरोपमध्ये रोमन बादशहा कॉन्स्टंटीन याने ख्रिश्चन धर्माची दीक्षा घेतल्यापासून प्रबोधनकालापर्यंतचा म्हणजे तेराव्या शतकापर्यंतचा कालखंड हे मध्ययुग होय. आधुनिक युगाचा प्रारंभ चौदाव्या शतकापासून होतो. चौदावे शतक हा प्रबोधनकालाचा प्रारंभ आणि पंधरावे व सोळावे अशी दोन शतके प्रबोधनाचा उत्कर्षकाल समजतात.

रिनेसन्स म्हणजे प्रबोधन. या फ्रेंच व इंग्लिश शब्दाचा व्युत्पत्त्यर्थ पुनर्जन्म किंवा नवजन्म असा आहे. पुनर्जन्म कशाचा ? प्राचीन युगातील म्हणजे ग्रीक व रोमन काळातील ख्रिश्चन धर्माच्या उदयापूर्वीच्या संस्कृतीचा पुनर्जन्म. आणि ती संस्कृती नव्याने स्वीकारलेल्या, त्या संस्कृतीच्या अध्ययनाने स्फूर्ती घेतलेल्या, बुद्धिमंत, प्रतिभाशाली, कर्तृत्ववान आणि परंपरागत ख्रिश्चन धर्मसंस्थेच्या म्हणजे चर्चच्या मानसिक बंधनातून मुक्त झालेल्या माणसांचा जन्म, असा याचा अर्थ होतो. परंतु इतिहासाची पुनरावृत्ती होत नसते. प्राचीन युगातील परिस्थिती निराळी होती. त्यानंतर सुमारे एक सहस्र वर्षांचा काळ लोटला होता; भोवतालचे जग बदलले होते. म्हणून प्राचीन युगातील मानवी कर्तृत्वाकडे आकर्षिलेल्या या नव्या माणसांनी त्या युगाचे अनुकरण करीत जे जीवन घडविण्यास सुरुवात केली, ती प्राचीन युगाची प्रतिकृती नव्हती. अगदी काही नवेच घडू लागले. या प्रबोधनकालाची बीजे मध्ययुगात तयार होत होती. त्या मध्ययुगाचा प्रचंड वारसा जिवंत होता. म्हणून मध्ययुग व प्रबोधनकाल यांच्या सीमारेषा प्रथम अस्पष्ट राहिल्या होत्या; पुढे १५ व्या व १६ व्या शतकांत त्या स्पष्ट झाल्या.

या तीन शतकांच्या अवधीत आधुनिक संस्कृतीचा पाया घातला गेला. यूरोपातील सामान्य माणसांची संस्कृती या तीन शतकांमध्ये मध्ययुगीन धार्मिक ख्रिश्चन संस्कृतीच होती; परंतु काही मोजक्या माणसांना मानवी जीवनाकडे पाहण्याची नवी दृष्टी लाभली. ही माणसे विशेषत: इटलीमध्ये प्रथम उदयास आली. ही माणसे स्वतंत्र व्यक्ती म्हणजे जात, जमात, धर्म इत्यादींची सामाजिक गच्च बंधने शिथिल झालेल्या व व्यापक दृष्टी लाभलेल्या व्यक्ती म्हणून वावरू लागल्या. म्हणून प्रबोधनकालाच्या स्फूर्तीचे मुख्य केंद्र इटली हा देश ठरला. प्रबोधनाची स्फूर्ती केवळ इटलीपुरतीच मर्यादित राहिली नाही; तिच्या प्रवाहांनी पंधराव्या व सोळाव्या शतकांत फ्रान्स, स्पेन, नेदरलँड्स, जर्मनी व अखेर ब्रिटन या देशांनाही वेढले. माणसाच्या बुद्धीला, प्रतिभेला आणि वर्तनक्रमाला नवी दिशा दिली. विश्वाची आणि जीवनाची नवी रहस्ये उलगडण्याची प्रेरणा लाभली. प्रतिभेची, बुद्धीची आणि कृतीची एका विशिष्ट क्षेत्रात डांबवून ठेवणारी जुनी बंधने नष्ट झाली. मानवी महिम्याचे, त्याच्या अपरंपार सर्जनशक्तीचे दर्शन झाले. कारण, मनुष्य अनंत प्रसवशक्तीच्या

* मराठी विश्वकोशातील एक नोंद : सचिव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ यांच्या सौजन्याने.

अनुक्रमणिका

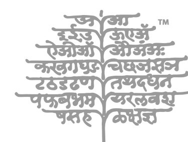
निसर्गाच्या प्रत्यक्ष दर्शनात रमू लागला. त्यामुळे नवे काव्य, नवे नाटक, नवे साहित्यप्रकार, नवी रूपण कला, तंत्रविज्ञान, अभियांत्रिकी व नवे विज्ञान यांना अखंड बहर येऊ लागला. मानवी जीवन हे मुख्य मूल्य होय; सर्व विश्वाचा 'अस्तित्वाचा मानदंड मनुष्य होय', हा प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञ प्रोटॅगोरस याचा सिद्धांत पुनः आधुनिक मनुष्याचे अस्तित्वाकडे पाहण्याचे मूलतत्त्व ठरले. यालाच मानवतावाद म्हणतात. मानवतावाद हा प्रबोधन-कालाची आधारभूत विचारसरणी होय. याच काळात माणसाच्या भोवतालच्या भौतिक विश्वाच्या सीमा विस्तारू लागल्या; भूगोल कह्यात आला; आकाशाच्या दिशा विस्तारू लागल्या.

पार्श्वभूमी–नवी पृथ्वी व नवे आकाश

या प्रबोधनाच्या उत्कर्षकालात धाडसी दर्यावर्दी यूरोपियनांनी दूरदूर पर्यटने करून पृथ्वीवरचे नवे नवे देश शोधण्यास सुरुवात केली. १४९२ ला कोलंबसने अमेरिकेजवळील वेस्ट इंडीज बेटांना आपले जहाज नेले. १४९७ ला जॉन कॅबटला लॅब्राडरचा शोध लागला व तेथून तो अमेरिकेच्या विस्तृत खंडावर उतरला. वास्को-द-गामाने सागर-मार्गाने आफ्रिकेला प्रदक्षिणा करून कालिकतचा किनारा (१४९७-९८) गाठला आणि भारत व यूरोप यांच्यातील दळणवळण करण्यास योग्य अशा सागरपथाचे उद्घाटन केले. फर्डिनांड मॅगेलन (१४८०-१५२१) या पोर्तुगीज दर्यासारंगाने पहिली पृथ्वीप्रदक्षिणा (१५१९-२२) पुरी केली. प्रदक्षिणा करताना तो मारला गेला; परंतु त्याचे जहाज स्पेनहून निघाले व पृथ्वीप्रदक्षिणा संपवून स्पेनला परतले. तेव्हापासून पृथ्वी वाटोळी आहे, हे माणसाला प्रत्यक्ष अनुभवाने निश्चित करता आले. नव्या देशांतील, यूरोपियन मनुष्यांना अपरिचित अशा विलक्षण वनस्पती, फळे, फुले, झाडे, नवनवे प्राणी, देशोदेशींची जीवनाची उपकरणे-अवजारे हत्यारांचे प्रकार यांचा संग्रह करून हे धाडशी लोक यूरोपचा किनारा परत गाठत. तरुण व म्हातारे स्त्रीपुरुष त्यांच्या स्वागतार्थ जमत व आश्चर्याने भारावून जात. पृथ्वीचा आकार, पृथ्वीवरची विविध प्रकारची अपार साधनसंपत्ती यांच्या दर्शनाने यूरोपियन माणसांचा अनुभव संपन्न होऊ लागला. त्याबरोबरच अनंत आकाशाचाही अंत मनुष्य पाहू लागला. सामान्य माणसांना जाणवेल असा आकाशातील ताऱ्यांच्या व्यूहातला बदल लक्षात आला. तायको ब्राहे या खगोलज्ञाला १५७२ मध्ये नवा तेजस्वी तारा आढळला. दुसरा असाच मोठा तारा याच शतकाच्या अखेरीस जोहान् केप्लर या खगोलज्ञाला दिसला. खगोलाची परंपरागत मांडणी अमान्य होण्यासारखी परिस्थिती उत्पन्न झाली. पोलिश खगोलज्ञ कोपर्निकसने १५४३ मध्ये पृथ्वी-केंद्रित विश्वकल्पनेला धक्का दिला. ह्या कल्पनेला 'बायबल' चा आधार होता. पृथ्वी, मंगळ, बुध, गुरू, शुक्र, शनी इ. ग्रहमाला ही सूर्यकेंद्रित आहे, हा शोध त्याने प्रत्यक्ष अवलोकन व गणित यांच्या आधाराने सिद्ध केला. याच सुमारास गिअंबतिस्ता देल्ला पोर्ता याने दुर्बिण निर्मिली. केप्लरने त्याची प्रशंसा केली. गॅलिलिओने दुर्बिणीत सुधारणा केली, तिचा खगोलविज्ञानात उपयोग केला; व सूक्ष्मदर्शक-यंत्रही निर्मिले. माणसाच्या साध्या डोळ्यांनी जेवढे तारे आजपर्यंत दिसत होते, त्यापेक्षा दसपट तारे गगनमंडळात भरलेले दुर्बिणीने प्रथमच दिसू लागले. कोपर्निकस व केप्लर यांनी सिद्ध केलेल्या खगोल-ज्ञानाला १६०० मध्ये गॅलिलिओने वैज्ञानिक पद्धती शोधून तिचा आधार दिला आणि तेव्हापासून भौतिक विज्ञान हे सरळ मार्गाने अखंड गतीने विकसित होऊ लागले.

नवीन नवीन साधने वा यंत्रे निर्माण करण्यात-सुद्धा प्रगती होऊ लागली. १४ व्या शतकात बंदुकीची दारू तयार करण्यात यश आले. मानवी शिक्षणाचे एक श्रेष्ठ साधन म्हणजे पुस्तके भराभर छापणारा छापखाना होय. जोहानेस गटेनबर्ग या तंत्रज्ञ कारागिराने १४४० मध्ये नव्या प्रकारचा छापखाना शोधून काढला. चिंध्यांपासून कागद बनू लागला. इटलीमध्ये १४५१ पासून व्हेनिस इ. शहरांमध्ये हे भराभर छापणारे छापखाने उभारले जाऊ लागले. या छापखान्यांनी १५ व्या शतकात सुमारे दोन कोटी पुस्तके छापली. भराभर छापणारा छापखाना ही प्रबोधनकालाची माणसाला मिळालेली श्रेष्ठ देणगी होय. बौद्धिक लोकशाहीची स्थापना छापखान्याने केली. इरास्मसचा मित्र जोहान्

अनुक्रमणिका





फ्रोबीनिअस याने स्वित्झर्लंडमध्ये छापखाना काढून प्रमाणित ग्रंथांच्या सुंदर आवृत्त्या छापल्या. हिप्पोक्रेटसचा वैद्यकावरील फ्रोबीनिअसने छापलेला ग्रंथ अत्यंत सुंदर छपाईसाठी अजून प्रशंसिला जातो.

सामान्य माणसाचा इहवादी शिक्षणक्रम

मानवतावादी आंदोलनाचा प्रारंभ म्हणजेच प्रबोधनाचा उष:काल होय. मानव्यविद्यांचे शिक्षण धार्मिक व्यवसाय न करणाऱ्या शासकीय, औद्योगिक, न्यायालयीन, वैद्यकीय व अन्य प्रकारच्या धंद्यांतील माणसांना मिळावे म्हणून प्रयत्न सुरू झाले. समाजाच्या जीवनाची धार्मिक बैठक तयार करून मजबूत ठेवणाऱ्या ख्रिश्चन गुरूंच्या शिक्षणाच्या चौकटीत न बसणारा हा मानव्यविद्यांचा शिक्षणक्रम ठरविला गेला. ऐहिक जीवन जगणाऱ्या सामान्य माणसाच्या मानव्याचा योग्य विकास करण्यास आवश्यक व माणसाच्या ऐहिक जीवनमूल्यांवर भर देणारा असा शिक्षणाचा कार्यक्रम अंमलात आणणे, हे या आंदोलनाच्या पहिल्या पर्वाचे वैशिष्ट्य होय. माणूस शिक्षणानेच पाशवी अवस्थेतून वर येतो व त्याचे वास्तव स्वरूप प्रकट होते, हा प्रबोधनीय मानवतावादाचा प्रास्ताविक विचार होय. हा विचार ग्रीक व रोमन जगापासून मिळाला. मानवतावादी तत्त्वज्ञान या पर्वात आकार घेऊ लागले. या शिक्षणक्रमातील मानव्यविद्या म्हणजे ख्रिश्चनपूर्व प्राचीन युगातील साहित्य व कला होत. प्राचीन युगातील ग्रीक व लॅटिन या भाषांमधील अधिक प्रमाणात उपलब्ध होऊ लागलेली प्रमाणित ग्रंथसंपत्ती होमर आणि व्हर्जिल यांची महाकाव्ये, ग्रीक नाटके, सिसरो, सेनेका इत्यादिकांची भाषणे, अभिव्यक्तिसंपन्न व वक्तृत्वपूर्ण बोधवाङ्मय व ललित साहित्य, चित्र, मूर्ती, मंदिर, अनेक प्रकारचे स्थापत्य इत्यादी प्लॅस्टिक (रूपण) कला, संगीत, नीतिशास्त्र, राज्यशास्त्र, इतिहास इत्यादिकांचा या शिक्षणक्रमात आवर्जून अंतर्भाव केला. माणसाचे जग उभारणाऱ्या मानवी कृतींना आणि त्या कृतींच्या द्वारे प्रत्ययास येणाऱ्या निसर्गाला महत्त्व दिले.

चर्चचे वर्चस्व क्षीण होण्याचा हा काळ होता; कारण चर्चमध्ये अवनतीची कुलक्षणे दिसू लागली होती. चर्चसंस्थेची फुटीरपणाने व भांडाभांडीने वाताहत होऊ लागली होती व समाजातील विचारवंत व प्रतिष्ठित जनांच्या मनांत त्यांच्या अप्रामाणिक व भ्रष्टाचारी जीवनाची शिसारी उत्पन्न होऊ लागली होती. धर्मगुरूंची जीवनपद्धती वैराग्य–सिद्धांताच्या विरुद्ध होती. संपत्तीच्या लोभाने त्यांची मने दूषित झाली होती. मोठमोठी इनामे, जमीनदाऱ्या मिळविण्याच्या व राबवण्याच्या खटाटोपात त्यांचे पारमार्थिक जीवन दूषित झाले होते. दानधर्माची लालसा अनिर्बंध रीतीने सामान्य जनांची फसवणूक करण्यात गर्क होती. देव व ख्रिस्तमाता यांच्या नावाने आज्ञापत्रे काढून सामान्य जनांची आर्थिक पिळवणूक सतत चालू होती. धर्मपीठाचा वारसाहक्क मिळविण्याकरता वरिष्ठ धर्मगुरूंनी भरवलेल्या धार्मिक संमेलनांमध्ये निरनिराळे मठपती जेव्हा जमत, तेव्हा प्रत्येकजण स्वत:ची खाण्यापिण्याची तरतूद स्वत:च्याच देखरेखीखाली करीत असे, वा आपली शिदोरी जवळ बाळगत असे. धर्मपीठाचा वारसा मिळविण्यासाठी कोणीतरी विषप्रयोग करील अशी शंका मनात घर करून बसली होती. गुप्त रीतीने खूनही पडत. सामान्य जनांना फसविण्याचे अनेक मार्ग योजले जात. त्यात चर्चच्या प्रार्थनांच्या चमत्कारांच्या अद्‌भुत रसभरित कथाही सांगण्यात येत असत. स्वतंत्र विचारांना बंदी होती. 'बायबल' मधील चमत्कार खोटे आहेत, येशू ख्रिस्त देव नव्हता, चर्च, पोप व अन्य धर्मगुरू ढोंगी आहेत, प्रभुभोजनात ख्रिस्ताचा देह नसतो, मृत्यूबरोबर आत्माही मरतो; असे प्रतिपादन करणारा विचारवंत किंवा नागरिक देहान्त शिक्षेस पात्र होत असे.

इटलीमध्ये पोपचे वर्चस्व आपसातल्या फाटाफुटीमुळे क्षीण झाले होते. लहानलहान चाळीस–पन्नास राज्ये व उपराज्ये यांमध्ये इटलीचे तुकडे झाले होते. पवित्र रोमन साम्राज्याचा अंत झाल्यामुळे इटलीची राजकीय विभागणी अनेक राज्यांमध्ये झाली होती. सरंजामशाही जाऊन स्वतंत्र व्यापारी श्रीमंत वर्गाची, विशेषत: दयावर्दी व्यापार करणाऱ्या व्यापारी पेठांची, भरभराट होऊ लागली. त्यांचा राजकीय, धार्मिक व सामाजिक जीवनावर प्रभाव पडू लागला होता. या सामाजिक पार्श्वभूमीवर नवशिक्षित मंत्री व दिवाण, सत्ताधारी, अमीर-उमराव, राजपुत्र, कलाकार, कवी, उत्तम कारागीर असे तरुण

अनुक्रमणिका





व मध्यमवयीन अशांचा, बुद्धिवंतांचा व प्रज्ञावंतांचा संख्येने लहान पण गुणवत्तेने श्रेष्ठ असा लहानसा वर्ग उदयास आला. या स्वतंत्र व्यक्ती होत्या. काही चर्च, धर्ममठ, नगरराज्ये, व गणराज्ये यांच्या आश्रयाने निरनिराळ्या पदांवर काम करणाऱ्या आणि काही निरनिराळ्या विद्यापीठांमध्ये अध्ययन व अध्यापन करणाऱ्या या व्यक्ती होत्या. या व्यक्तींची विचार-पद्धती एक नव्हती; पण दिशा मानवकेंद्रित होती. या विद्यापीठांपैकी फ्लॉरेन्समधील 'प्लेटॉनिक अकॅडेमी' ही प्लेटोच्या अध्ययनाचे मुख्य केंद्र बनले.

प्रबोधनपिता पीत्रार्क

चौदाव्या शतकात प्रबोधनाचा प्रथम प्रतिनिधी व प्रबोधनाचा पिता पीत्रार्क (१३०४–७४) जन्मला. तोपर्यंत सामान्य लोकांची बोलभाषा उपेक्षित राहिली होती. त्याला अपवाद म्हणजे डाण्टे (१२६५–१३२१) याने इटालियन भाषेला साहित्याचा आकार देण्याचा उपक्रम केला. हा महाकवी होता. 'डिव्हाइन कॉमेडी' (दिव्य सुखांतिका) ही ऐहिक मानवी अनुभवांना आणि भावनांना उत्कट व समर्पक आकार देण्यात अत्यंत यशस्वी झाली. ऐहिक इंद्रियजन्य अनुभवांच्या प्रतीकांच्या द्वारेच डाण्टे याने ख्रिश्चन धर्माचे त्रैलोक्य चित्रित केले. धार्मिक वेषांत ऐहिक अनुभव उभा केला. बोकॅचिओ (१३१३–७५) हा पीत्रार्कचा समकालीन होय. इटालियन भाषेला साहित्याचे सुरेख रूप देणारा हा कथालेखक होता. बोकॅचिओने मनुष्याचे भोगप्रधान जीवन आणि त्या जीवनाची आसक्ती असलेल्या पण ती आसक्ती लपविणाऱ्या धार्मिकांचा दंभ उघडकीस आणला. पीत्रार्क हा मानवाच्या अंतरंगाचे म्हणजे रागद्वेष, आशानिराशा इत्यादी द्वंद्वात्मक अनुभूतीचे वा वैचारिक चिंतन व भावासक्ती यांच्या द्वंद्वाचे काव्याच्या वा प्रसन्न संवादांच्या रूपाने व अन्य साहित्यप्रकारांनी आविष्करण करून त्याच्या समकालीनांमध्ये श्रेष्ठ ठरला. जनभाषेची उत्कृष्ट गद्यशैली त्याने निर्मिली. तो आधुनिक सुनीतांचा पहिला प्रतिभावंत कवी ठरला. तो तत्त्वज्ञ होता, परंतु त्याच्या तत्त्वज्ञानात भौतिक विश्वाचा अर्थ शोधण्यापेक्षा माणसाच्या भौतिक जीवनावर भर होता. जगण्याची कला म्हणजेच नैतिक जीवन, असे तो मानत होता. ॲरिस्टॉटलपेक्षा त्याने प्लेटोला अधिक मान्यता दिली. मध्ययुगात ॲरिस्टॉटल ज्या स्वरूपात तत्त्ववेत्त्यांनी मांडला तो ॲरिस्टॉटल खरा नव्हे, असे त्याचे मत होते. ॲरिस्टॉटलचे सत्ताशास्त्र व भौतिकी त्याला अमान्य होती. सबंध यूरोपभर त्याची ख्याती झाली. त्याच्यानंतर झालेल्या पश्चिम यूरोपातील व जर्मनीतील महाकवींवरही त्याची छाप पडली. रोमनकालीन लॅटिनमधील ग्रंथसंपत्ती जी यूरोपातील अनेक धार्मिक मठांमध्ये धूळ खात पडली होती ती साफ झटकून तुलनात्मक अध्ययनार्थ संशोधित आवृत्त्या त्याने काढल्या. लॅटिनचे व्याकरण आणि कोष यांचा आधार घेऊन चांगली भाषांतरे, विवरणे, टीका, जुन्या जगातील वक्त्यांची व्याख्याने, पत्रव्यवहार, ऐतिहासिक, व्याकरणविषयक आणि वक्तृत्वविषयक ग्रंथ यांचे संपादन मोठ्या प्रमाणात सुरू करण्यात पीत्रार्कने पुढाकार घेतला. ही लॅटिनमधील साहित्य-संपत्ती मध्ययुगीन पंडितांना फारशी माहीत नव्हती. त्यामुळेच मध्ययुगीन वातावरणात रमलेल्या मठस्थ पुरोहितांकडून ही संपत्ती हस्तगत करण्यास मदत होऊ शकली नाही. १४५३ मध्ये कॉन्स्टंटिनोपल तुर्कांच्या सत्तेखाली आले. तोपर्यंत कॉन्स्टंटिनोपल हे ग्रीक पंडितांचे विद्यापीठच बनले होते. तुर्कांच्या हाती कॉन्स्टंटिनोपल पडल्यामुळे ग्रीक पंडितांनी ते शहर सोडले व ते भूमध्य समुद्राच्या किनाऱ्यावरील देशांमध्ये पसरले. विशेषत: इटलीतील फ्लॉरेन्स, पदुआ, व्हेनिस, मिलान, नेपल्स, उरबिनो, फेरारा, मॅन्तुआ, रोम इत्यादी शहरातील गणराज्यांत किंवा नगरराज्यांमध्ये त्यांचे स्वागत झाले. त्यांना आश्रय मिळाला. प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, प्लोटायनस इत्यादिकांचा प्रभाव सेंट ऑगस्टीनपासून टॉमस अक्वायनसपर्यंतच्या मध्ययुगीन ख्रिश्चन धर्मावर व धार्मिक तत्त्वज्ञानावर खोलपणाने पडला होता; ऑगस्टीनने प्लेटोच्या विचारांशी ख्रिश्चन विचारांची सांगड घातली; टॉमस अक्वायनसने ॲरिस्टॉटलशी ख्रिश्चन विचारांचा सांधा साधला. परंतु प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांचे मूळ ग्रंथ वाचनातून व अध्ययनातून नाहीसे झाले होते, होमरसारखे महाकवी व ग्रीक नाटककार यांचा तर पत्ताच नव्हता. पीत्रार्कच्या नेतृत्वाखाली या ग्रीक पंडितांच्या मौलिक ज्ञानाचा पुरेपूर उपयोग करण्यास सुरुवात झाली.

प्रथम इटालियन सुशिक्षितांनी उत्तम प्रकारे अभ्यासिलेल्या ग्रीक वाङ्मयाची व शास्त्रीय व तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथांची भाषांतरे होऊ लागली आणि व्हेनिस इ. नगरांमध्ये वेगाने छापणारे छापखाने ही भाषांतरे आणि त्यांवरील विवरणे छापून देऊ लागले. त्यामुळे तात्त्विक विचाराला, धर्मचिंतनाला नव्या प्रेरणा मिळू लागल्या. त्यामुळे इटालियन जनभाषेची प्रकृती बदलली; तिचे अंतरंग पालटले; जनभाषेच्या रूपात विश्वाचा वेध घेणारी मानवी प्रज्ञा आकारास आली.

इटालियन प्रवोधनातील तात्त्विक विचारांचे तीन प्रवाहांमध्ये वर्गीकरण करता येते. मानवतावाद, प्लेटोची मानवतावादाशी संवादी अशी नवी मांडणी आणि ॲरिस्टॉटलच्या विचारांची अधिक संशोधनपूर्वक केलेली विज्ञानपोषक मांडणी. प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांची विचारसरणी मानवतावादाशी सुसंगत अशाच रीतीने यात समर्थित झाली.

पीत्रार्क आणि लॅरेन्झो वल्ला (१४०६–५७) यांनी धार्मिक मानवतावादाचा पुरस्कार केला आणि चर्चचे वैचारिक आधिपत्य नाकारले. मुख्यतः ऐहिक जीवनातील पापमयतेबद्दल घृणा व पश्चात्ताप, मृत्यूनंतरच्या पारलौकिक जीवनाबद्दलची चिंता व मुक्तीची ओढ यांनी भरलेला, मानवी बुद्धीबद्दल व विचारशक्तीबद्दल अविश्वास व्यक्त करणारा अतएव वैराग्यप्रधान, ऐहिक जीवनाकडे पाठ फिरविलेला आणि चर्च व धर्मगुरूंच्या संस्थेने परिष्कृत केलेला ख्रिश्चन धर्मच मध्ययुगीन यूरोपियन समाजावर अधिराज्य गाजवत होता. या अधिराज्याची पकड धार्मिक मानवतावादाने क्रमाक्रमाने ढिली केली. सेंट ऑगस्टीन तो टॉमस अक्वायनसपर्यंत झालेल्या अनेक मध्ययुगीन ख्रिश्चन साधूंनी व विचारवंतांनी प्रकटित शास्त्रावरील श्रद्धा आणि मानवी बुद्धीचे स्वातंत्र्य यांचा मेळ बसवून मानवी बुद्धीला प्रकटित शास्त्राची मर्यादा अनुल्लंघनीय आहे, ही गोष्ट सिद्ध केली. परंतु सेंट ऑगस्टीन व टॉमस अक्वायनस या दोघांची तुलना करता असे आढळून येते, की मानवी बुद्धी ही पापदूषित, ढगाळलेली व पूर्ण असमर्थ आहे असे ऑगस्टीनने प्रस्थापित केले; त्याच्या उलट टॉमस अक्वायनसने असा सिद्धांत प्रतिपादिला, की मानवी बुद्धीचे एक व धर्मश्रद्धेचे दुसरे अशी विभिन्न क्षेत्रे असून मानवी बुद्धी पारलौकिक मानवी हिताच्या क्षेत्रात धर्मशास्त्राचे शब्दप्रामाण्य मानून निर्णय घेऊ शकते. ऐहिक वास्तव विश्व व जीवन यांच्याबद्दल मानवी बुद्धीला स्वातंत्र्य आहे. सेंट ऑगस्टीनच्या मते मानवी बुद्धीने सामर्थ्य गमावले ते आदि माता–पित्यांच्या पतनामुळे. मानवी बुद्धी मांसविकारमय ऐहिक जीवनात भौतिक विश्वात गुंतल्यामुळे तिचे सत्यदर्शनाचे सामर्थ्य लोपले. श्रद्धेच्या आधारानेच ईश्वरास शरण जाऊन बुद्धीत ईश्वराचा प्रकाश प्रतिबिंबित होऊ शकतो. ख्रिश्चन धर्माच्या तत्त्वज्ञानाची मांडणी ऑगस्टीनने प्लेटो व प्लोटायनस यांच्याशी 'बायबल' मधील विचारांची सांगड घालून केली. उलट टॉमस अक्वायनसने ॲरिस्टॉटलचा आश्रय घेऊन मानवी बुद्धीला जास्तीत जास्त अवसर देण्याचा प्रयत्न केला. पीत्रार्क आणि वल्ला यांनी चर्चचा व धर्मगुरूंचा अंतिम निर्णयाचा हक्क नाकारला. आणि त्याबरोबर मध्ययुगीन धार्मिक तत्त्वज्ञानालाही बगल दिली.

धार्मिक मानवतावाद व निसर्गनिष्ठ मानवतावाद

मानवतावादाच्या प्रभावाखाली प्लेटोच्या विचारांना निराळा आकार देऊन गियॉव्हनी देल्ला मिरांदोला पिचो (१४६३–९४) व मार्सिलीओ फिचिनो (१४३३–९३) यांनी ख्रिश्चन धर्माच्या तत्त्वज्ञानाची मांडणी केली. ख्रिश्चन देवविद्या, प्लेटोचे तत्त्वज्ञान आणि मानवी ऐहिक मूल्ये यांचा समन्वय त्यांनी केला. प्लेटोचे बुद्धिगम्य शाश्वत व मंगलमय सत्य आणि मनुष्याच्या मनातील आदर्शाची ओढ यांचा अतूट संबंध त्यांना दिसला. कलापूर्ण जीवनाचे समर्थन या अतूट संबंधातून मिळाले. ख्रिश्चन धर्मातील ऐहिक जीवनाची पापमूलकता व पापमयता त्यामुळे नाकारता आली. या आदर्शाच्या ओढीच्या सिद्धांताचाच उपसिद्धांत म्हणजे मानवी स्वातंत्र्य होय. स्वातंत्र्याचा विस्तार व विकास करण्याची बौद्धिक शक्ती ईश्वरापासूनच माणसाला मिळाली आहे, असा विचार पिचोने ' ओरेशन ऑन् द डिग्निटी ऑफ मॅन ' या मानवाच्या महिम्यावरील प्रवचनात मांडला. प्लेटो व ॲरिस्टॉटल या

अनुक्रमणिका

दोन्ही परंपरेतील निष्कर्ष सुसंगत आहे, या मुद्याची मांडणी त्याने केली. तो म्हणतो– "आदमला देव म्हणतो, माणसा, तुला निश्चित असे स्थान, तुलाच उचित असा आकार किंवा विशिष्ट दायभाग मी दिलेला नाही. त्यामुळे तुला पाहिजे ते स्थान, पाहिजे तो आकार, पाहिजे त्या देणग्या तुझ्या इच्छेप्रमाणे आणि निर्णयाप्रमाणे मिळू शकतात. उलट विश्वातील सर्व वस्तू आणि प्राणी यांना ठराविक निश्चित स्वभावधर्म प्राप्त झालेला आहे आणि त्यांना अगदी निश्चित नियमांच्या बंधनानुसारेच रहावे लागते. तुलाच केवळ मर्यादा नाहीत. तुझ्या इच्छेप्रमाणे तू स्वतःला बंधन घातले तरच बंधन आहे. ही अशी स्वतंत्र इच्छा मी तुला दिली आहे. विश्वाच्या केंद्रस्थानी मी तुला स्थापिले आहे. त्यामुळे भोवताली कष्टावाचून तू नजर सहज टाकू शकतोस आणि इष्ट ते सर्व बघू शकतोस. तुला मी दिव्यरूपात वा पार्थिव रूपात निर्मिले नाही. मर्त्य किंवा अमर बनविले नाही. त्यामुळे तुला पाहिजे त्या स्वरूपात स्वतःची निर्मिती करून आणि वाटेल तो आकार धारण करून तुझे स्वामित्व प्रस्थापित करू शकतोस. तू स्वतःला पशुत्वापर्यंत अवनत करू शकतोस किंवा दिव्य स्वरूपापर्यंत पोहोचू शकतोस. आकाशस्थ पित्याने माणसाला जन्मापासूनच जीवनाचा कोणताही आकार निर्माण्याला योग्य अशी बीजे प्रदान केली आहेत. तो जी बीजे जपून वाढवितो त्या बीजांप्रमाणे फळे येतात. ती वनस्पतींची बीजे असतील, तर तो वनस्पतीसारखा स्वस्थानीच कायम रुतून राहील. इंद्रियसंवेदनांची बीजे वाढविली तर पशू बनेल. विवेकबुद्धीची मशागत केली, तर दिव्य जीवन जगणारे दैवत बनेल आणि प्रज्ञेची बीजे पोसली, तर देवदूत किंवा देवपुत्र बनेल."

'द सिव्हीलिझेशन ऑफ रेनेसान्स इन इटली' या आपल्या प्रबोधनाच्या इतिहासावरील सर्वोत्कृष्ट ग्रंथात जेकब बुरखार्ट म्हणतो, की पीचोचे हे प्रवचन प्रबोधनाच्या संस्कृतीने ज्या अत्यंत उदार अशा देणग्या दिल्या, त्यांतील एक आहे. या प्रवचनात प्रबोधनाचे सर्व सार आणि संपूर्ण ज्ञानसंकल्पना गर्भित आहे. प्रबोधनात मनुष्य ऐहिक जीवनाशी अभिमुख झाला आहे.

पाँपोनाझी पीत्रो (१४६२–१५२५) हा ॲरिस्टॉटलचा पुरस्कर्ता होता. माणसाला उच्च जीवनमूल्ये किंवा आदर्श तत्त्वे यांचा बुद्धीने स्वतंत्रपणे साक्षात्कार होत नाही; कारण त्याची बुद्धी व ज्ञान इंद्रियाधीन आहे. आत्मा अमर आहे, हा केवळ श्रद्धेय सिद्धांत आहे. अमर आत्म्याचे अस्तित्व सिद्ध करण्यास बुद्धीपाशी निश्चित पुरावा नाही. नैतिक जीवनाचे मृत्यूनंतरचे फलित निश्चित करण्याकरता अनेकांनी आत्म्याचे अमरत्व हे स्वीकारले आहे; परंतु ऐहिक नैतिक जीवन हेच मानवाचे श्रेय व कृतार्थता आहे. सद्गुणाचे इष्ट फळ सद्गुणच होय; आणि दुर्गुणाचे अनिष्ट फळ दुर्गुणच होय.

ॲरिस्टॉटलप्रेरित निसर्गवादावर आधारलेली मानवतावादी विचारसरणी धार्मिक मानवतावादानंतर पुढे आली. ही विचारसरणी लॉरेन्झो वल्ला याने पुढे मांडली. त्याने मानवी इच्छास्वातंत्र्याचा सिद्धांत भरपूर युक्तिवादाने सिद्ध केला. ईश्वर हा सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान आहे, जगात जे जे घडले, घडत आहे व घडणार आहे त्या सर्वांचे ईश्वराला ज्ञान आहे, त्या ज्ञानाला कालाची मर्यादा नाही हा ख्रिश्चन धर्माचा सिद्धांत व मानवाच्या इच्छास्वातंत्र्याचा सिद्धांत यांच्यातला तार्किक विरोध अमान्य करता येत नाही हे जरी खरे असले, तरी इच्छास्वातंत्र्य हे अनुभवसिद्ध आहे आणि ते मानले नाही, तर मानवाच्या सर्जनशीलतेचा अर्थ करता येत नाही आणि वर्तनाबद्दल त्याला जबाबदार धरता येणार नाही. त्याच्या इच्छेचा विषय सुख हा आहे. सुख हे अंतिम नैतिक मूल्य आहे. ज्या नियमांनी नगरांचे जीवन नियमित करावे लागते, ते नियम नगरांना अधिक सुख मिळावे म्हणूनच केलेले असतात. न्यायतत्त्व, काव्य, कला इत्यादिकांचे मूल्य सुख हेच आहे. जीवनाच्या गरजा पुरवणे हेच त्यांचे उद्दिष्ट आहे. धार्मिक वैराग्यवाद हा सामान्य मनुष्याचा जीवनाचा मार्ग नव्हे. ख्रिस्ताच्या जीवनाचा आदर्श हा वैराग्यवादी धर्मगुरूंपुरता मर्यादित नाही. तो सर्व मानवांना लाभदायक आहे. ॲरिस्टॉटलचे सत्ताशास्त्र आणि भौतिकी यांच्यापेक्षा ॲरिस्टॉटलच्या नीतिशास्त्रालाच प्रबोधनकालातील विचारवंतांनी अधिक महत्त्व दिले. ॲरिस्टॉटलचे सत्ताशास्त्र (मेटॅफिझिक्स) व भौतिकी यांचेही अध्ययन चालू होते. बुद्धिगम्य

वस्तुतत्त्वे व इंद्रियगम्य भौतिक पदार्थ यांची अभेद्यता ॲरिस्टॉटलने प्रतिपादिली. त्यांतून वास्तवविश्वाला नवे नवे आकार देणारे प्रबोधनकालीन कलाकार व वैज्ञानिक यांनी–प्रत्यक्ष अनुभवांच्या आधारे गणित व तर्क यांच्या साहाय्याने विश्वाचे ज्ञान होते; वैज्ञानिक विचारांची व कलांची निर्मिती करणारी एकच मानवी प्रज्ञा आहे,–अशी विचारसरणी प्रबोधनकालात प्रस्थापित केली.

टोमॅसो कँपॅनेल्ला (१५६८–१६३९) याने, पंधराव्या शतकातील जर्मन तत्त्वज्ञानी निकोलस कुसानस (१४०१ – ६४) याच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावाखाली आपले सत्ताशास्त्र व ज्ञानमीमांसा सांगितली. कुसानस हा जर्मनीत इ. स. १४०१ मध्ये जन्मला; वयाच्या १६ व्या वर्षी तारुण्यात तो इटली येथील पदुआ विद्यापीठामध्ये ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययनार्थ गेला. तेथील प्रबोधनाची प्रेरणा त्याने आत्मसात केली. सर्वधर्मसमन्वयवादी तत्त्वज्ञानाची मांडणी याने प्रथम केली. ख्रिश्चन धर्म व इस्लाम यांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला; आणि त्याने आपले नवे तत्त्वज्ञान अनेक निबंधांच्या स्वरूपात मांडले. त्याचा प्रभाव प्रबोधनकालातील लिओनार्दो द विंची (१४५२–१५१९), गियारडानो ब्रूनो (१५४८–१६००) इ. इटालियन तत्त्वचिंतकांवरही पडल्याशिवाय राहिला नाही. माणूस, निसर्ग आणि ईश्वर यांच्या संबंधाची कुसानसची मीमांसा प्रबोधन कालातील इहवादाला अत्यंत पोषक आणि स्फूर्तिदायक ठरली. निसर्ग व माणूस हे ईश्वरी दिव्य शक्तीचेच आविष्कार होत, हा मूळ सिद्धांत कुसानसने मांडला. 'बायबल' मधील माणसाच्या पापमय जीवनाची मीमांसा मध्ययुगीन ख्रिश्चन विचाराचा पाया होता; हा पाया प्रबोधनकालात ढासळला. त्यास कुसानसचेही योगदान कारण झाले. ईश्वराने माणूस स्वतःची प्रतिमा म्हणून निर्मिला या सिद्धांताला महत्त्व आले. त्याचा उत्कृष्ट परिष्कार प्रबोधनकालातील कुसानसने व अन्य विचारवंतांच्या धार्मिक मानवतावादाने केला. कुसानस म्हणतो, की ईश्वरी चैतन्य मानवी बुद्धीच्या रूपाने मानवात वास करीत आहे. मानवाची सर्जनशक्ती ही ईश्वरी शक्तीच आहे. ईश्वराचे निर्माणस्वातंत्र्य मानवामध्ये या शक्तीच्या रूपाने प्रकट झाले आहे. ईश्वर हा सर्वतंत्र स्वतंत्र असा कलाकार आहे. त्याची प्रतिमाच माणूस. म्हणून माणूस हा स्वतःच्या विश्वाचा म्हणजे संस्कृतीचा मुक्त कलाकार बनला.

'बायबल' हे ईश्वराने प्रकटित केलेले शास्त्र आहे, म्हणून 'बायबल'मधील सत्य हे अंतिम सत्य मानले पाहिजे हा मध्ययुगीन विचार कुसानसने मर्यादित अर्थानेच मान्य केला. कुसानसच्या सांगण्याप्रमाणे देवाने केलेली दोन प्रकटने : एक 'बायबल' व दुसरे निसर्ग. निसर्ग हे ईश्वराचे मुख्य पवित्र पुस्तक होय; निसर्ग ही ईश्वराची सातत्याने सुरू असलेली कृती आहे व 'बायबल' ही जुनी, एका विशिष्ट काळातील मर्यादित उक्ती आहे. उक्तीचे अनेक अर्थ व विरुद्धही अर्थ होऊ शकतात, तसे प्रत्यक्ष कृतीचे नसते. उक्तीच्या द्वारे अर्थ व्यक्त होतो, तर कृती हा प्रत्यक्ष दिसणारा अर्थ असतो. म्हणून विश्वाचा अर्थ समजून घेणे म्हणजेच ईश्वरी अबाधित सत्याचे ज्ञान करून घेणे होय. अशा रीतीने मानवाच्या ऐहिक जीवनाचे धार्मिक पवित्र मूल्य प्रबोधनयुगात स्वीकारले गेले.

मानव हा ईश्वराची प्रतिमा असल्यामुळे ईश्वराचे सृष्टिनिर्मितीचे कर्तृत्व मानवातही उतरले आहे. ईश्वराच्या ज्ञानात जसे सर्व अनंत विश्व सामावले आहे, तसे ते मानवाच्या बुद्धीतही सामावले आहे. मानवी पिण्डात ब्रह्माण्डाची सर्व तत्त्वे उतरली आहेत. माणसाच्या बुद्धीला गणिताच्या द्वारे विश्वाचे आकलन निश्चितपणे होते. या बुद्धीच्या द्वारे मनुष्याने आपले सांस्कृतिक विश्व निर्मिले आहे. ब्रह्मांड अनंत आहे; त्या अनंताचे आकलन मानवी बुद्धी करते.

दैवगती विरुद्ध शौर्य

मध्ययुगातील अखेरचा प्रज्ञावंत महाकवी डाण्टे याने मानवी जीवनातील कल्याण व अकल्याण, उत्कर्ष व अपकर्ष, वैभव व अकिंचनता हे सर्व दैवगतीच (फॉर्च्युन) नियंत्रित करते असे गृहीत धरले आहे. प्रबोधनकालात मानव हा देवाची प्रतिमा होय, या कल्पनेला महत्त्व आल्यामुळे व अनंताचा वेध घेण्याची त्याची शक्ती सिद्ध झाल्यामुळे मानवी भवितव्याचा कारागीर मानवच ठरला. ही गोष्ट प्रथम पिचोने सुप्रसिद्ध वक्तृत्वपूर्ण भाषणात सुरेख





रीतीने मांडली आहे. याचाच मागोवा घेत ब्रूनोने दैवगती नव्हे तर शौर्यच (व्हॅलर) मानवी भवितव्य घडविते, हा सिद्धांत स्थापित केला. ब्रूनोने ग्रीक कथेच्या वेषात हा सिद्धांत मांडला : 'देवाधिदेव झ्यूसच्या समोर दैवगती उभी राहते आणि तेथे जमलेल्या ऑलिंपियन देवगणांच्या सभेत झ्यूसला विनविते, की या स्वर्गीय सभेमध्ये महावीर हर्क्यूलसला जे स्थान आहे ते मला मिळावे. तेव्हा देवाधिदेव तिला सांगतो, की नाही. या देवसभेत तू कोठेही इतरत्र बैस, कोणतेही स्थान पाहिजे तेव्हा तुला मिळेल; तू तशी चंचलच आहेस; परंतु हर्क्यूलसचे स्थान मिळणार नाही. हर्क्यूलसचे स्थान आता शौर्याला दिले आहे. सत्य, नियमबद्धता आणि न्याय यांचे शासन चालायचे तर शौर्य हे उपस्थितच पाहिजे. प्रत्येक सद्‌गुणाचा आधार, न्यायाची ढाल आणि सत्याचे उत्तुंग शिखर म्हणजे शौर्य होय. दुर्गुणामुळे शौर्य वाकत नसते. दुःख आणि व्यथा शौर्याला जिंकू शकत नाहीत. शौर्याची यात्रा नेहमी धोक्यातूनच सुरू असते. भोगवासनेला शौर्यापुढे वाकावे लागते. संपत्तीची शौर्याला पर्वा नसते. दैवगतीला कबजात आणण्याचे कार्य शौर्य करीत असते'. ब्रूनो हा प्रबोधन-तत्त्वज्ञानाची जीवनाकडे पाहण्याची मूलभूत प्रवृत्ती स्पष्टपणे मांडणारा हुतात्मा वीरपुरुष होय. त्याने प्रबोधन-कालातील माणसाचा आत्मविश्वास दृढ केला. परंतु दैवगती आणि शौर्य यांच्यासंबंधी निकोलो मॅकिआव्हेली (१४६९-१५२७) याने ब्रूनोपेक्षा अधिक समतोल मांडणी केली आहे. त्याच्या मते माणसांच्या पन्नास टक्के कृतींवर दैवगतीचे नियंत्रण असते. परंतु जो दृढतेने प्रयत्नशील होतो, तोच अवि-श्रांत रीतीने खंड पडू न देता साहसाने दैवगतीवर ताबा मिळवितो. लिऑन बॅटिस्टा अल्बर्टी (१४०४-७२) म्हणतो, की जो तरणपटू मनुष्य आपल्या सामर्थ्यावर विश्वासून नदीच्या पुरातून मार्ग काढतो, त्याला दैवगती खेचून नेऊ शकत नाही. प्रबोधन-कालातील मुत्सद्दी व कर्तृत्ववान अशा माणसांची भावना यात व्यक्त होते ; परंतु तत्त्वचिंतकही या भावनेचे भागीदार झालेले दिसतात. पिचो देल्ला मिरांदोला हीच भावना अधिक मुक्त व धाडसी उद्‌गाराने व्यक्त करतो- 'मानवी मनाचे चमत्कार स्वर्गीय चमत्कारापेक्षा मोठे आहेत. या भूपृष्ठावर माणसापेक्षा श्रेष्ठ काही नाही. माणसाचे मन व माणसाचा आत्मा याशिवाय जगात काही श्रेष्ठ नाही. तुम्ही मन व आत्मा यांच्यापर्यंत पोहोचाल तेव्हा तुम्हाला आढळेल, की तुम्ही स्वर्गाच्याही वर जाऊन पोहोचला आहात'.

सर्वधर्मसमभाव किंवा सर्वधर्मसहिष्णुता

निकोलस कुसानस, मार्सिलीओ फीचिनो आणि प्रबोधनकालातील धार्मिक मानवतावादाचे शिखर गाठलेला डेसीडेरिअस इरास्मस (१४६६-१५३६) यांनी सर्वधर्मसमभाव किंवा सर्वधर्मसहिष्णुता अंतर्भूत करणारे धार्मिक तत्त्वज्ञान मांडून मानवी ऐक्याचा तात्त्विक पाया रचला. मध्ययुगीन ख्रिश्चन धर्म आणि तत्त्वज्ञान यांचा मानवी प्रज्ञेवर विश्वास नव्हता. ईश्वराने सर्व जीवात्म्यांचे भवितव्य अगोदरच निश्चित केलेले असते. माणूस पूर्ण परतंत्र; त्याचे भवितव्य पूर्वनिश्चित; ऐहिक जीवन हे पापमय असून पश्चात्तप्त होऊन त्यापासून परा-ङ्मुख झालेल्या आत्म्यासच दुर्गतीतून मुक्ती मिळू शकते. या विचाराच्या नेमका विरुद्ध असा हा विचार आहे. येशू ख्रिस्त ही केवळ ऐतिहासिक व्यक्ती नसून पृथ्वी आणि स्वर्ग यांचा दुवा अस-लेल्या मनुष्याचे मानव्य म्हणजेच येशू ख्रिस्त होय. या मानव्याचा नैतिक विकास म्हणजेच ख्रिस्ती चैतन्याचा आविष्कार होय. अशा जाणिवेने भरलेले प्रबोधनकालीन कवी, साहित्यकार, कलाकार, तत्त्वज्ञ आणि अनेक पराक्रमी पुरुष होते. कुसानसने हा विचार थोडक्यात असा मांडला आहे :

" जगातील सर्व राष्ट्रांचे व धार्मिक संप्रदायांचे प्रतिनिधी परमेश्वरापुढे उपस्थित होऊन प्रार्थना करतात, की राष्ट्रा-राष्ट्रांतील आणि भिन्न धर्मांतील विरोध आणि मतभेद अंतिम निर्णय देऊन, देवा, तू मिटव; कारण सगळेच धर्म एकाच श्रेयस्कर श्रेष्ठ उद्दिष्टाप्रत पोचण्याचा प्रयत्न करीत आहेत व ते उद्दिष्ट म्हणजे शुद्ध सत्य, शुद्ध सत्ता म्हणजे ईश्वर होय. सगळेच जीवनाची मागणी करतात आणि तू तर जीवनाचा मूळ स्रोत आहेस. अनेक प्रकारचे धार्मिक संप्रदाय व कर्मकांड, तुझी नाना प्रकारची अभिधाने ही सर्व अप्रमेय व अवर्ण-

नीय अशा तुझ्याच प्रीत्यर्थ असतात. कोणतेही मूर्त, मर्यादित वा सान्त जे जे आहे, ते ते तूच निर्मिलेले आहेस. तू अनंत अशी शक्ती आहेस. तू सर्वसमर्थ असल्यामुळे तू असा आकार निर्माण करू शकतोस की ज्याच्यातून तुझे दर्शन होऊ शकेल. तू गुप्त राहू नकोस. कृपा कर. प्रकट हो. त्यामुळे सगळ्यांचे तारण होईल. तू आमची प्रार्थना ऐकलीस तर द्वेष, मत्सर आणि तलवार आणि जे जे काही घातक वा अनिष्ट आहे ते नष्ट होईल आणि सगळ्यांच्या लक्षात येईल, की कर्मकांडाचे व उपासनेचे विविध संप्रदाय असले, तरी धर्म एकच आहे. उपासनामार्ग व विविध कर्मकांडे यांचा त्याग कोणी करू शकत नाही; परंतु कोणताही एक उपासनामार्ग अथवा कर्मकांड नीट तपासले, तर ते अपुरेच आहे असे सिद्ध होते. तू त्याच्या पलीकडे आहेस. ते अंतिम सत्य किंवा ती अंतिम सत्ता एक असली, तरी ती पलीकडेच राहते. कोणताही एक संप्रदाय सर्वांना बंधक म्हणून श्रद्धेने स्वीकारला तर किंवा सगळ्या प्रकारच्या पंथांना मान्यता दिली, तर पुन्हा ते सत्य व ती सत्ता दूरच राहते. ती विचारांच्या आणि जाणिवेच्या पलीकडेच राहते. कारण प्रत्येक धर्मात, संप्रदायात, कर्मकांडात दुसऱ्या धर्माशी, संप्रदायाशी, कर्मकांडाशी विरोधी असे काहीतरी मूलभूत म्हणून मानलेलेच असते. यामुळे मतभेद झाला म्हणजे त्याच्या पाठीमागून एक धर्मसंप्रदाय भिन्न मतवाल्याचा छळ केल्याशिवाय राहत नाही. म्हणून अखेरीस द्वेष आणि युद्धे अटळ ठरतात. म्हणून सर्व धर्मपंथ आणि कर्मकांडे, विविध प्रकारच्या संज्ञा आणि नावे ही केवळ प्रतीके आहेत. त्या प्रतीकांतून मनुष्य त्या अप्रमेयाकडेच पहात असतो. प्रत्येक व्यक्ती साक्षात् ईश्वराभिमुख असते. परंतु व्यक्ती व व्यक्तीची धार्मिक प्रतीके यांच्या मर्यादा टाळता येत नाहीत. व्यक्ती अगणित आहेत म्हणून त्या अनंताकडे पाहण्याचे दृष्टिकोनही अनंत आहेत. हे अगणित दृष्टिकोन म्हणजे मानवी जीवनाचे मोठे वैभवच होय. सर्व विश्व हे त्या अनंताचे प्रतीक आहे."

या व्यापक धर्माचे मुख्य पवित्र पुस्तक ईश्वरनिर्मित निसर्ग ठरला. गणिती, तंत्रज्ञ, कलाकार यांनी परंपरागत पुस्तकी ज्ञानाला महत्त्व न देता प्रत्यक्ष निसर्गाचा अनुभवच प्रमाण मानला. हा अनुभव घेण्याची शक्ती असलेले मन हे ईश्वराच्या मनासारखेच सर्जनशील आहे, हे ध्यानात आले. हे मानवी मन इंद्रियगम्य निसर्गाच्या आधारे आकार निर्मिते, आकार बदलते. असा प्रबोधनकालातील कलेचा महत्त्वाचा आशय बनला. कलेचा व सौंदर्याचा संप्रदाय इहवादी आणि इंद्रियानुभवप्रधान झाला. इंद्रियांनी मिळणारा आनंद हा बंधमुक्त झाला. परंतु सौंदर्यात कलेच्या आकृतिबंधाची किंवा निर्मितीची चमत्कृती तेवढ्याने उलगडत नाही. म्हणून निसर्ग आणि माणूस यांचा मूळ निर्माता हाच सौंदर्याची परिपूर्ण मूर्ती आणि मुक्त कलाकार असल्यामुळे निसर्गात आणि मानवमनोनिर्मित कलेत चमत्कारमयता आहे, असा विचार पुढे आला.

कला व विज्ञान यांचे समान अधिष्ठान व निसर्गदर्शी प्रज्ञा

प्रबोधनकालातील कलाकार हे सौंदर्याला केवळ मानसिक अधिष्ठान आहे असे मानत नव्हते. त्याला निसर्गाइतकीच वास्तवता आहे, असे मानू लागले. आकृतिबंध, मोजमाप, उचित संबंध आणि संवादिता हे वास्तवांचे गुणधर्म होत. परंतु मन हा वास्तवाचा गुण स्वतःच्याच स्वभावधर्मातून निर्माण होतो, असे मानते. कारण अशिक्षित मनालादेखील सुरूप व कुरूप यांच्यातला भेद स्पष्ट जाणवतो. ओबडधोबड अस्ताव्यस्त पसारा आणि व्यवस्था आणि रचना या द्वंद्वातला फरक संस्कार नसलेले मनही स्पष्ट लक्षात घेते. कोणताही गोलाकार सर्वांना प्रशस्त वाटतो. एखाद्या मंदिराच्या भिंतींची व त्यातील पाषाणांची नीट मांडणी, दरवाजे आणि खिडक्या यांची जेथल्या तेथे रचना असल्यास कोणालाही पसंत पडतात. मनुष्याच्या शरीरातील अंगोपांगांची प्रमाणबद्धता, स्वरांचा सुसंवाद आणि माधुर्य यांचे आकर्षण सामान्यांच्या नेत्रांना व कानांना असतेच. त्याच्या पाठीमागे युक्तिवाद शोधावा लागत नाही. याचे कारण असे, की विश्वरचनेची सगळी मूळ तत्त्वे मनुष्याच्या मनामध्ये सुसंगत रीतीने भरलेली असतात. माणूस हा विश्वाचा प्रतिनिधी आणि विश्वातील तत्त्वांचा मूर्ताकार आहे. बुद्धिगम्य आणि इंद्रियगम्य अशा विश्वाच्या स्थिर आणि चंचल

अस्तित्वाचा तो मध्यबिंदू आहे. ईश्वराने निर्मिलेल्या विश्वाला व विश्वातील वस्तूंना सुसंगत असे आकृतिबंध आहेत ; हे कक्षात आले म्हणजे माणसाला जिथे जिथे अव्यवस्था, गोंधळ व गुंतागुंत दिसते, तिथे तिथे व्यवस्था व सुसंगतीही सापडू शकते. याकरिता त्याला स्वतःचे दिव्यत्व सापडून स्वतः-वरचा विश्वास मात्र बळावला पाहिजे. तो म्हणजे विश्वावरचा विश्वास होय; त्यामुळे इंद्रियगम्य जगाला आकार देण्याची सर्जनशक्ती माणसात आहे, ती प्रकट होते. लिओनार्दो द विंची सांगतो, की निसर्गाने स्वाभाविक रीतीने तुमच्यापुढे मांडलेल्या वस्तूंचे तुम्हाला आकलन होते, ज्ञान होते. एवढ्याच मुळे तुम्ही स्वतःवर खूष होऊ नका. तुमच्या मनाने त्या वस्तूंच्यामध्ये जे इष्ट आकार आणि उद्दिष्टे कल्पिलेली असतात, त्यांच्यापासून आनंद झाला पाहिजे. मानवी प्रज्ञेमध्ये बुद्धी व प्रतिभा हे दोन घटक आहेत ; ते एकमेकांचे पूरक आहेत. बुद्धी आणि प्रतिभा यांचे कार्य एकच ; ते म्हणजे वस्तूंना आकृतिबंध देणे. बुद्धीने विज्ञान आणि प्रतिभेने कला निर्माण होते.

मूळ अस्सल ग्रीक व लॅटिन ग्रंथांच्या प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, सिसरो, सिनेका, वर्जिल इत्यादिकांच्या अध्ययनाने संस्कारलेल्या प्रबोधनाच्या उत्कर्षकालात बुद्धिगम्य सामान्य नियमांची आणि त्यातील सत्य व इंद्रियगम्य अनंत विशेषांनी भरलेला निसर्ग यांची एकरूपता लक्षात आली. धार्मिक मानवतावादाने निसर्ग हेच ईश्वरी प्रकटन ठरविले. त्यानंतर ॲरिस्टॉटलच्या प्रेरणेने नैसर्गिक मानवतावाद या उत्कर्षकालात काही विशेष व्यक्तींनी पुरस्कारिला. ज्ञानेंद्रियांनी घेतलेला व मनात भरलेला अनुभव आणि मनातील सर्जनशील प्रतिभा व विवेकबुद्धी यांच्या संगमात सत्याचे यथार्थ ज्ञान होते आणि चमत्कृतिपूर्ण असे सौंदर्य अनुभवास येते ; त्या सौंदर्याची कलात्मक निर्मिती करता येते. या सिद्धांताने हा उत्कर्षकाल भारावला गेला. निसर्गनिष्ठ मानवतावादाची पताका उंचावली. आधुनिक विज्ञान-युगाचा हाच पाया होय. येथूनच विज्ञानाचा राजमार्ग सुरू होतो.

बुद्धिगम्य नियती (नेसेसिटी) हे सत्याचे शाश्वत रूप होय. या सत्याचा अनुभवगम्य अनियत (ॲक्सिडेंटल) अशा नैसर्गिक विशेष पदार्थांशी अविभाज्य समवाय आहे, हा विचार यावेळी दृढ झाला. विवेकबुद्धिवाद व इंद्रियानुभववाद यांच्या संगमाचे चित्र हे प्रबोधनाच्या विचारप्रवाहाचे चित्र होय. नियतिबद्ध संकल्पनांचे स्वरूप गणिताच्या तर्कशास्त्रामध्ये स्पष्ट होते. हे गणिताचे तर्कशास्त्र केवळ विज्ञानपद्धतीच निश्चित करीत नाही, तर ते कलेची तत्त्वप्रणालीही निश्चित करते. विज्ञान व कला यांच्या तत्त्वप्रणाली एकमेकांच्या हातात हात घालून प्रवास करीत असतात, असा एक विचार यावेळी उदयास आला. कारण कलेचा आकृतिबंध मोजमापाने निश्चित होत असतो. अशा रीतीने दोघांचा साधनमार्ग एकरूप होतो. ही गोष्ट गॅलिलीओने आपल्या सुप्रसिद्ध संवादनिबंधात स्पष्ट केली आहे. मानवी बुद्धीबद्दलची स्वतःची संकल्पना स्पष्ट करताना अनुभवनिष्ठ ज्ञानाच्या रचनेत बुद्धीचे कार्य चालूच असते, याची उदाहरणे म्हणून मायकेल अँजेलो, राफेल व टिशन या कलाकारांचा उल्लेख करतो आणि विषयवस्तू व ज्ञान यांचा परस्परसंबंध (कोरिलेशन) दाखवून देतो. त्याच्या मते मानवाचे स्वातंत्र्य व त्याची मूलभूत सर्जनशीलता ही निसर्गात सामावलेल्या नियतीशी संबद्ध आहे.

लिओनार्दो द विंची हा आपल्या टिपणीमध्ये प्रत्यक्ष अनुभव व गणिताचा अनुप्रयोग (ॲप्लिकेशन) यांचा अविच्छेद्य संबंध निश्चित करतो आणि म्हणतो, की परंपरागत पुस्तकी ज्ञानावर भरवसा ठेवू नका; पोथ्यापुस्तकांपेक्षा निसर्गाकडे वळा. निसर्ग सांगतो तेच बरोबर असते. आपले नेत्र निसर्गावर रोखा. फलज्योतिष, जादू, किमया इ. निसर्गविद्या ह्या स्वप्नांचा खेळ आणि फसवे भ्रमजंजाल आहे, याचे कारण प्रयोगसिद्ध अनुभव व गणिताचा अनुप्रयोग यांच्याशी त्यांचा संबंध नाही. प्रयोग चुकत नसतो; प्रत्यक्ष अनुभव चुकत नसतो; गणिताचा अनुप्रयोग न केल्यामुळे प्रयोगाचा व अनुभवाचा कल्पिलेला अर्थ चुकत असतो. आपल्या शक्तीबाहेरच्या अपेक्षांमुळे ही फसवणूक होत असते. अनुभवांचे गणिती भाषेत योग्य वर्णन हेच अनुभवाचे खरे फलित होय. गणित व अनुभव एकमेकांची पूरक अंगे होत. दृश्याचा अनंत पसारा आहे. गणिताच्या बौद्धिक व्यवस्थेत

अनुक्रमणिका

त्याची रचना केल्याने सत्य हाती लागते. अगणित नियम निसर्गात लपलेले आहेत. लिओनार्दोच्या टिपण्यांमध्ये आधुनिक गतिविज्ञानाचे अनेक निष्कर्ष टिपलेले आढळतात. त्यात गॅलिलीओने सिद्ध केलेली गतीची उपपत्तीदेखील सूचित केलेली आढळते. निसर्गही प्रत्यक्ष नियतीच (नेसेसिटी) होय. हा लिओनार्दोचा विचारच गॅलिलीओने स्वीकारला आहे. तो म्हणतो, की ॲरिस्टॉटल व मध्ययुगीन तत्त्ववेत्ते यांनी जे निसर्गतत्त्वज्ञान सांगितले आहे, ते निसर्गाला प्रत्यक्ष भेटून व विचारून सांगितले नाही. तो शुद्ध कल्पनाविलास आहे. खरे पाहता निसर्ग हे तत्त्वज्ञानाचे उघडे पुस्तक आहे; ते आपल्या नेत्रांसमोर कायम असते; परंतु ते सुसंबद्ध गणिताक्षरांमध्ये लिहिले आहे; हे गणित सोडवा म्हणज निसर्ग समजेल. गॅलिलीओचे हे अनुभवनिष्ठ गणित म्हणजेच विज्ञानातील गृहीतक (हायपॉथिसिस) होय. अस्तित्व व घटना यांचे संबंध म्हणजे कार्यकारणभाव होय. कार्याचे कारणांशी व कारणांचे कार्याशी असलेले संबंध तार्किक व गणिती स्वरूपाचेच असतात.

वरील विवेचनावरून लीओनार्दो व गॅलिलीओ यांचा विचार एकमेकांशी जुळता असला, तरी या निर्णयास ते एकाच मार्गाने पोहोचले नाहीत. कारण गॅलिलीओने निसर्गाचे वास्तव जग आणि कल्पनातरंगातील कथा वा गोष्टी यांचे कल्पित जग यांच्यात भेदक रेषा काढून काव्य व कला यांना कल्पित जगात समाविष्ट केले. उलट, लिओनार्दोच्या मते काव्य व कला ही अस्सल वास्तवाच्या ज्ञानाचे साधन आहे; केवळ मानसिक कल्पनातरंग एवढाच कलेचा अर्थ नाही; विज्ञानातील सत्याचे मूल्य जेवढे आहे त्यापेक्षा कलेत कमी नाही; दोन्हीतील सत्य सारख्याच तोलाचे आहे. या बाबतीत गटे व लिओनार्दो यांचा दृष्टिकोन सारखाच आहे. कलाकारांची वैयक्तिक रीती (मॅनर) व अस्सल कलाशैली यांच्यात दोघेही मौलिक फरक मानतात. कलाशैलीचे मूळ, त्यांच्या मते, ज्ञानाच्या अत्यंत खोल अशा अधिष्ठानावर, वस्तुतत्त्वावर रुजलेले असते, ते वस्तुतत्त्वच आकृतिबंधात व्यक्त व दृग्गोचर होते. हा आकृतिबंधच संकल्पनेची व ज्ञानाची कक्षा व मर्यादा होय. अंतश्चक्षू व बाह्यचक्षू यांचा व विज्ञानाचा हाच विषय होय. लिओनार्दो वैज्ञानिक, अभियंता, तंत्रज्ञ व कलाकार होता. या सर्व नात्यांनी तो नेत्रविषय विश्वालाच मुख्य स्थान देतो. नेत्रविषय विश्व अर्धवट नव्हे तर समग्र व सुसंगत रूपातच त्याच्यापुढे उभे राहते. त्याच्या मते संशोधनाच्या प्रगतीकरिता कला व विज्ञान ह्या दोन्ही क्षेत्रांत प्रत्यक्ष इंद्रियजन्य अनुभव व निश्चित इंद्रियसंवेद्य कल्पनातरंग (एक्झॅक्ट सेन्सिबल फॅन्टसी) यांचे साहचर्य लागते. या कल्पनातरंगाला स्वगत मोजमाप असते. कल्पनातरंग व विकर्षण (ॲब्स्ट्रॅक्शन) वस्तुदर्शनाला मार्ग दाखवितात आणि पूर्णता आणतात. निसर्गदर्शनाला गणितान्वित केलेल्या आकाराच्या विचाराची जोड द्यावी लागते. तेव्हा विज्ञान व कला यांची परिणती होऊ लागते. मनातील बुद्धीचा व्यापार म्हणजे गणितान्वित आकाराचा विचार होय. लिओनार्दोच्या दृष्टीने निसर्ग आकार घेऊनच अस्तित्वात येतो; निराकारता हा त्याचा स्वभाव नव्हे. कलेच्या माध्यमातूनदेखील साकार निसर्गाचेच दर्शन होते. निसर्ग हे पूर्ण आकाराचे क्षेत्र आहे; ते नियतीचे राज्य आहे. शुद्ध प्रमाणबद्धता म्हणजे नियती होय; ती मनाशी निगडित असते. प्रमाणबद्धता ही संख्या व परिमाण यांतच नसते तर स्वर, ध्वनी, रंग, वजन, स्थल, काल किंवा कसलीही शक्ती यांना ती लागू आहे. निसर्ग माणसाशी स्वतःला प्रमाणबद्धतेने जुळवून घेतो. त्यामुळे माणूस व निसर्ग यांच्यातील सामंजस्याची स्थापना होते. वस्तुतः निसर्ग हा अपरंपार व अनंत आहे. तरी त्याची अनंतता गणितगत आहे. निसर्गाच्या पसाऱ्याला गवसणी घालणे अशक्य असले, तरी निसर्गाच्या अंतिम आधारभूत तत्त्वांचे आकलन शक्य होते. गणित मनाला उच्चतम स्थरावर नेऊन पूर्णतेला नेते. दिव्य ज्ञान व मानवी बुद्धी यांच्यात मध्ययुगाने अडथळा निर्माण केला होता. तो यामुळे दूर होतो.

गॅलिलीओने ज्ञानाचे दोन प्रकार सांगितले. ते म्हणजे निसर्गातील अगणित विशेष वस्तूंचे ज्ञान आणि पायाभूत व्यापक तत्त्वांचे ज्ञान. पहिला प्रकार अशक्य व दुसरा प्रकार शक्य होय, असे त्याने मानले. कारण दुसऱ्या प्रकारात गणितज्ञान येते, ते निरप-

वाद व निःशंक असते. त्याची दिव्य ज्ञानाशी तुलना होऊ शकते.

लिओनार्दोच्या मते कला निर्माण करणारी लोकोत्तर प्रतिभा व निसर्ग यांचा मूलभूत संबंध या दुसऱ्या ज्ञानप्रकारामुळे स्थापित होतो. कलात्मक प्रतिभा निसर्गाला उल्लंघून अवास्तव कल्पनाविलासात न रमता निसर्गाचा स्वाभाविक नियम पकडते आणि हा नियम वास्तव सौंदर्याचा आविष्कार करतो. कलाकाराची प्रतिभा जेव्हा नवा दुसरा कलात्मक निसर्ग घडविते, तेव्हा ती शून्यातून घडवीत नाही, तर स्वाभाविक नियमातून घडविते. कारण आगंतुक, प्रासंगिक वा असंगत असे जे जे असेल त्याला निवडून, बाजूला सारून नियत, आवश्यक व सुसंगत तेवढेच ठेवते. हे करताना तत्त्व हे दृश्य आकारास येते. केप्लर आणि गॅलिलीओ यांनी हीच अनुभवाची वैज्ञानिक उपपत्ती स्वीकारली आहे. प्रबोधनाच्या उत्कर्षकाली कला व विज्ञान अशा तऱ्हेने एकाच मार्गाचे पथिक बनले. गॅलिलीओ म्हणतो, की निसर्गात सर्वत्र सुसंगत नियतीचे राज्य आहे. याची मनाशी पक्की गाठ बांधून वैज्ञानिक प्रयोग करीत गेले तर योग्य निर्णयाला पोचता येते. प्रयोगाने इंद्रियांचे अनुभव गोळा करीत आणि त्यांची तुलना करीत जात असता एक व्यापक रूपरेषा मनाशी बाळगावी लागते. किंबहुना न विसरता सामान्य रूपरेषा प्रयोगाच्या आरंभी गृहीत धरायची असते आणि अनुभवाच्या कसोटीवर तपासायची असते. तत्त्वविचार व अनुभव यांची सतत सांगड असावी लागते. प्रबोधनकालीन चित्रकारदेखील प्रतिभेने निर्मिलेला आकार व वास्तवाचे स्वरूप यांचा संबंध सुटू देत नाही. त्यात उच्छृंखलता व स्वैरता नसते. ते निसर्गानुभवाचे फलित असते. कारण कलाविश्वही निसर्गच असतो; आणि निसर्ग नियतीतच जन्मतो व जगतो; नियमरहित असे काहीच नसते; नियमरहित म्हणजे गोंधळ व संभ्रम.

वरील विवेचनावरून हे लक्षात येईल, की सौंदर्य व नियमबद्धता यांच्या तादात्म्याची उत्कट संवेदना प्रबोधन संस्कृतीवर अंमल गाजवीत होती. कला व विज्ञान यांचे अधिष्ठान ही संवेदनाच बनली. निकोलस कोपर्निकसच्या सूर्यकेंद्रित ग्रहमालेच्या सिद्धांतात तत्कालीन गणितज्ञांना सौंदर्य दिसले. कोपर्निकसने आपले उच्च शिक्षण इटालियन विद्यापीठांमध्ये पुरे केले. त्याचा शिक्षणक्रम मानवतावादी होता. त्याच्या सिद्धांताप्रमाणे सूर्यापासून ग्रहमालेकडे पाहिले तर एक प्रकारचा सुसंगत भव्य आकार लक्षात येतो. आपल्या सिद्धांताच्या सौंदर्याचे वर्णन करीत असता तो म्हणतो, की दिव्य रचनाकाराची सूर्यकेंद्रित कृती परिपूर्ण आहे. गणितज्ञांना कोपर्निकसच्या सिद्धांतामध्ये निसर्गाचे नियम साधे, सोपे, सरळ आहेत हे पटले. सौंदर्य व सत्य एकच आहे हे ध्यानात भरले.

कोपर्निकस, केप्लर व गॅलिलीओ यांच्या प्रबोधनकालीन खगोलविज्ञानाने प्राचीन युग आणि मध्ययुग यांच्यामध्ये मान्य झालेले विश्वरचनाशास्त्रच कोलमडले. मध्ययुगाच्या अखेरच्या तीन शतकांत ॲरिस्टॉटल, टॉलेमी व बायबल यांचा समन्वय करून टॉमस अक्वायनसने विश्वरचनाशास्त्र सांगितले, तेच कोलमडले. त्यामुळे परंपरागत ग्रंथांवरची श्रद्धाच ढासळली.

सत्तेचे राज्यशास्त्र व आदर्शराज्य

लिओनार्दो आधुनिक युगाच्या प्रारंभीचा पहिला निसर्गविज्ञानी होय, तर मॅकिआव्हेली हा पहिला समाजविज्ञानी होय. समाजविज्ञानाचा नवा मार्ग मी सांगतो आहे, असे तो म्हणतो. अनुभवावर आधारलेले राज्यशास्त्र त्यानेच प्रथम सांगितले. तोपर्यंत राज्यकर्त्यांनी कसे वागावे व कसे वागू नये, समाज कसा चालावा आणि कसा चालू नये असे सांगणारे उपदेशपर विचार पूर्वीच्या राज्यविषयक ग्रंथांमध्ये आले आहेत. समाज कसा चालतो आणि लोक कसे वागतात यांवर म्हणजे अनुभवावर आधारलेले राज्यशास्त्र मॅकिआव्हेलीने प्रथम निर्माण केले. आधुनिक अनुभवनिष्ठ वैज्ञानिक तर्कशास्त्राचा प्रणेता फ्रान्सिस बेकन मॅकिआव्हेलीबद्दल म्हणतो, की 'माणसे कशी वागतात यावर मॅकिआव्हेलीची राजकीय उपपत्ती आधारलेली आहे; माणसांनी कसे वागावे या नैतिक सिद्धांतावर आधारलेली नाही.' याचा अर्थ असा, की समाज ही नैसर्गिक व्यवस्था आहे, म्हणून निसर्गाचे नियम जसे ठरवायचे तसेच समाजाचेही नियम ठरविले पाहिजेत. मॅकिआव्हेलीने अनुभवाचा आधार घेतला त्याबरोबरच काही महत्त्वाची गृहीत कृत्येही ठरविली आणि त्यांच्या

आधारावर त्याने आपला सुप्रसिद्ध 'प्रिन्स' (राजा) हा निबंध लिहिला. पहिले गृहीत कृत्य म्हणजे मनुष्यस्वभाव सदासर्वकाळ व सर्वत्र सारखाच असतो. मनुष्य हा मुळात शुद्ध आहे, परंतु संस्कृतीमुळे तो भ्रष्ट झाला आहे. हा रूसोचा विचार मॅकिआव्हेलीच्या डिस्कोर्सेस (चर्चा) या पुस्तकात गृहीत धरला आहे.

इहवादी किंवा निधर्मी राजकारणी विचार पश्चिमेत स्थिरावले– वाढू लागले. त्याचे पहिले उदाहरण मॅकिआव्हेलीचा 'प्रिन्स' हा निबंध होय. धर्माकडे वास्तववादाच्या दृष्टीने त्याने पाहिले. धर्म, नीती आणि पोप यांच्याकडे राज्याच्या हिताचे काय आहे आणि काय नाही, याच दृष्टीने राजाने पहावे; कारण राजा राज्याच्या हिताचे मूर्तिमंत रूप होय; असे त्याने सांगितले. राज्याचे हित हेच राजाचे हित होय ; हे त्याचे दुसरे गृहीत कृत्य. यासंबंधी त्याच्या विचारांचे सार असे : राज्य हे अंतिम उद्दिष्ट धरून सत्ता मिळविणे व बळकट करणे, याकडे सर्वस्वी राजाने आपले लक्ष व कर्तृत्व केंद्रित केले पाहिजे. राज्य हे उद्दिष्ट किंवा साध्य होय; त्याकरिता कोणतेही साधन वापरणे हे समर्थनीय ठरते. दुष्ट, हिंसात्मक व वंचक साधने वापरण्यास मागेपुढे पाहू नये; कारण राज्य ही एक कला आहे आणि राजा किंवा सत्ताधारी हा कलाकार आहे. राजाचे नैतिक विचार दुय्यम ठरवावा. राज्य ही मानवनिर्मित कला आहे. तिच्या मुळाशी ईश्वरी अधिष्ठान असते किंवा ईश्वराने दिलेले अधिकार असतात, ही कल्पना टाकावी. 'चर्चा' (डिस्कोर्सेस) या ग्रंथात तो म्हणतो, की राजसत्ता, अभिजनसत्ता किंवा लोकसत्ता या तिन्ही चांगल्या म्हणून वाखाणल्या आहेत आणि सुलतान शाही, सरदारशाही आणि तत्त्वशून्य राजवट या तीन दुष्ट म्हणून समजल्या आहेत; परंतु प्रत्येक राज्यपद्धतीमध्ये काही दोष असतात व काही गुण असतात. म्हणून दूरदर्शी घटनाकारांनी किंवा संविधानप्रणेत्यांनी राजा, अभिजन, आणि लोक या तीन शक्तींचा मेळ बसविला पाहिजे. हे करीत असताना जास्तीत जास्त आणि दृढ राज्यपद्धती उभारण्याचा प्रयत्न करावा. परंतु काही जरी झाले, तरी दैवगती आणि गुणविशेष हेच माणसाचे राजकीय भवितव्यावर प्रभाव गाजवीत असतात. परिस्थितीवर ताबा मिळविणे हे सताधाऱ्याचे मुख्य कर्तव्य होय. दैवगतीशी गुणविशेषांचा मेळ बसविण्यातच यश अवलंबून असते.

मॅकिआव्हेलीने ग्रीक व रोमन गणराज्यांचा अभ्यास केला होता. त्यावरून त्याने आपले निष्कर्ष काढले. सुलतानशाही त्याला मान्य नव्हती. नागरिकांची संपत्ती आणि पत्नी यांच्याबद्दल मोहाला बळी पडू नये; कारण त्यामुळे लोकांचा पाठिंबा नाहीसा होतो; क्रूर साधनांचा उपयोग केवळ संकटकाळीच करणे समर्थनीय ठरते, अन्यथा नव्हे; असे त्याने सांगितले.

मॅकिआव्हेली म्हणजे कुटिल हुकूमशाही, तानाशाही किंवा दडुंकेशाही राजकारणाचा पुरस्कर्ता होता, असे त्याच्याबद्दल इतिहासामध्ये वारंवार मोठमोठ्या विचारवंतांनी, कवींनी आणि लोकनेत्यांनी म्हटलेले आढळते; परंतु काही मोठ्या विचारवंतांनी सत्तेच्या राजकारणाचा विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोन सांगणारा म्हणून त्याची प्रशंसा केली आहे. ही गोष्ट मात्र लक्षात ठेवली पाहिजे, की जागतिक राज्यशास्त्राच्या इतिहासात मॅकिआव्हेलीबद्दल जितके व जितक्या वेळा लिहिले गेले, तितके व तितक्या वेळा कोणत्याही राज्यशास्त्रकाराबद्दल लिहिले गेले नाही. त्याला एकच अलीकडचा अपवाद; तो म्हणजे कार्ल मार्क्स होय.

मॅकिआव्हेली (१४६९–१५२७) नंतर पाच वर्षांनी जन्मलेला दुसरा प्रसिद्ध मानवतावादी राज्यशास्त्रकार सर टॉमस मोर (१४७८–१५३५). याने मॅकिआव्हेलीपेक्षा अगदी विरुद्ध प्रकारचे आदर्शवादी राज्यशास्त्र लिहिले त्याच्या ग्रंथाचे नाव 'युटोपीया.' मॅकिआव्हेलीला शेकडो राज्यांत व उपराज्यांत विभागलेले आपले इटली हे राष्ट्र एकात्मक राष्ट्र म्हणून कसे उभारता येईल, याची चिंता होती. बेबंदशाहीतूनच इटली वर आणायची होती. या दृष्टीने राष्ट्रवादाचा पहिला द्रष्टा म्हणूनही मॅकिआव्हेलीची गणना होते. टॉमस मोर मॅकिआव्हेलीप्रमाणेच शासनसंस्थांमध्ये अनुभव घेतलेला राजकारणी मुत्सद्दी होता. त्याच्या वेळी त्याची जन्मभूमी इंग्लंड हे प्रगतिपथावर होते. मानवजातीचा ऐहिक संसार संघर्षरहित, वर्गरहित, विद्रोहरहित व शांततापूर्ण असा कसा निर्माण व्हावा, याची त्याला

चिंता लागली होती. परंतु एका अर्थी तो वास्तववादीच होता. परंपरागत राजकीय दृष्टिकोन व राजकीय प्रथा तपासून त्याच्यातील राजकीय दुःस्थितीची कारणे शोधून सत्तेच्या राजकारणातून मुक्त असा मानवी समाजकसा निर्माण होईल, हा प्रश्न त्याला सोडवायचा होता ; त्याकरिता आवश्यक असा कार्यक्रम त्याने आपल्या ग्रंथात सांगितला. सामान्य माणसाच्या दुःखाबद्दल त्याला सहानुभूती होती व राज्य हे केवळ नागरिकाच्याच हिताकरता असते,असा सिद्धांत त्याने मनाशी बाळगला. सामान्य माणसाबद्दल कळवळा नसल्यामुळे नागरिकांचे हित व स्वातंत्र्य या दोन्ही गोष्टींकडे मॅकिआव्हेलीने लक्ष दिले नाही. हा या दोघांतील महत्त्वाचा फरक. सामाजिक व्यथा व दोष यांना ईश्वरेच्छा किंवा दैव हे कारण नाही ; तर मानवानेच निर्माण केलेली समाजरचना त्यास जबाबदार आहे ; ही गोष्ट त्याने मनाशी पक्की बाळगली होती. 'बायबल' मधील ख्रिस्ताने केलेला पर्वतावरील उपदेश आणि सेंट ऑगस्टीन याचे 'ईश्वराची नगरी' हे पुस्तक या दोन गोष्टींचा त्याच्या मनावर निरंतर प्रभाव होता. त्याला ईश्वरनगरी निर्माण करायची नव्हती, तर 'आदर्श मानवी नगरी' निर्माण करायची होती. अशा मानवनगरीत ईश्वरालाही विश्रांती घेण्यास संकोच किंवा लाज वाटू नये.

या नोंदीमध्ये प्रबोधन कालातील मूलभूत तात्त्विक संकल्पनांचा ऐतिहासिक परामर्श घेतला आहे. इटलीनंतर फ्रान्स, नेदर्लँड्स, स्पेन, इंग्लंड व जर्मनी या राष्ट्रांमध्ये प्रबोधनाचे आंदोलन पसरून नवी कला, काव्य, साहित्य, तंत्रविज्ञान व विज्ञान यांचे नवेनवे आविष्कार सतत होऊ लागले ; ही प्रबोधनाची प्रेरणा विविध रूपाने यूरोपच्या पश्चिमी देशांत आकारास आली आणि ती मोठमोठ्या ऐतिहासिक क्रियाप्रतिक्रियांच्या संक्रमणातून आधुनिक विज्ञानयुगाचे स्थिर असे अधिष्ठान बनली.

संदर्भ :

1. Burckhardt, Jacob, *The Civilisation of The Renaissance in Italy*, Bombay, 1929.
2. Cassirer, Ernst, *The Individual and The Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York, 1963.
3. Cassirer, Ernst; Kristeller, Paul Oskar; Randall J. H. Ed. *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1961.
4. Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, London, 1963.
5. Durant, Will, *The Renaissance*, New York, 1963.
6. Giorgio De Santillana, *The Age of Adventure*, New York, 1964.
7. Gundersheimer, W. L. Ed. *The Italian Renaissance*, Englewood Cliffs, 1965.
8. Haydn, Hiram, *The Counter-Renaissance*, New York, 1960.
9. Jacob, E. F. Ed. *Italian Renaissance Studies*, London, 1960.
10. Sypher, Wylie, *Four Stages of Renaissance Style*, New York, 1955.

अनुक्रमणिका

श्रीनिवास दीक्षित

हिंदुराष्ट्र–वाद :

मी राष्ट्रिय स्वयंसेवक संघाचा सभासद नाही. संघाशी संबंधित असलेल्या कोणत्याही व्यक्तीशी माझा परिचय नाही. संघाचे काही अधिकृत वाङ्मय असल्यास ते माझ्या वाचनात आलेले नाही. मुद्दा असा, की ज्या 'हिंदुराष्ट्र' या संकल्पनेची मी येथे अंशतः भलावण करणार आहे ती कोणाकडूनही दत्तक घेतलेली नाही.

१

काही गोष्टी प्रथमच स्पष्ट करावयास हव्यात :

(क) राष्ट्रवाद ही माणसाची अंतिम निष्ठा असावी हे मला मान्य नाही. राष्ट्रनिष्ठा हे साधन-मूल्य आहे, साध्यमूल्य नाही. 'माझ्या राष्ट्राच्या हितासाठी काहीही चालेल' अशी भूमिका आत्यंतिक राष्ट्रवादी घेतो. वियतनाममध्ये अमेरिकन सैन्य असल्याने जर चीनचे भारतावरील आक्रमण थोप-विणे सुलभ होत असेल, तर ते सैन्य तेथे असावे असे राष्ट्रवाद ही परम निष्ठा मानणाऱ्याचे मत असू शकते. मला ते मंजूर नाही. माझ्या राष्ट्राच्या सुरक्षितते-साठी दुसऱ्या एखाद्या राष्ट्राने कीलक राज्य– बफर स्टेट–म्हणून नांदावे हेही माझ्या राष्ट्रवादात बसत नाही. काश्मीरात सार्वमत घेऊ असे वचन जर भारताच्या महामंत्र्यांनी दिलेले असेल, तर राष्ट्रिय स्वार्थासाठी ते मोडावे असे मला वाटत नाही. नैति-कता ही परा निष्ठा होय. नैतिकतेशी सुसंगत नसलेला राष्ट्रवाद मला मंजूर नाही.

(ख) माझ्या राष्ट्राची इंच आणि इंच भूमी पवित्र आहे, तिच्यासाठी कितीही रक्त सांडले तरी हरकत नाही असेही मला वाटत नाही. माझ्या राष्ट्राची भूमी पवित्र असेल, तर दुसऱ्या कोणत्याही राष्ट्राची जमीन तितकीच पवित्र असणार. मग माझ्या देशाची भूमी पवित्र आहे असे गर्जण्यात स्वारस्य काय उरले ? तसेच 'सारे जहाँसे अच्छा, हिंदोस्ताँ हमारा' ही भूमिकाही माझ्या राष्ट्रवादात बसत नाही. स्वित्सर्लंड हा देश, बहुधा, हिंदुस्थानाहून अच्छा आहे. तो माझा नाही एवढेच. 'माझा देश वीरांचा आहे, माझा देश शूरांचा आहे' अशा अर्थांची गाणी माझ्या मनाची पकड घेत नाहीत. जगातील इतर देशांतूनही शूर, वीर होऊन गेले याचे भान मला नेहमीच राहते.

येथे मी विनोबांच्या 'जय जगत्' या घोषणेचा पाठपुरावा करीत नाही. कारण, जय हा नेहमी दुसऱ्या कोणावर तरी मिळवावयाचा असतो. ज्यांच्यावर जय मिळवावा असे कोणी ज्ञात जीव जगताच्या बाहेर नसल्याने 'जय जगत्' या घोष-वाक्याला फारसा अर्थ उरत नाही. मी त्याचा अर्थ एवढाच घेतो, की माझेच राष्ट्र काय ते महत्त्वाचे असे कोणी मानू नये.

राष्ट्रवाद ही परम निष्ठा नव्हे असे आतापर्यंत म्हटले ते एका उच्चस्तरीय नैतिक भूमिकेवरून होय. पण हाच पक्ष एका निम्नस्तरीय भूमिकेवरूनही मी घेऊ इच्छितो.

(ग) राष्ट्रासाठी मरण्यास सदैव तयार राहा असे ज्वलन्त राष्ट्रवादी म्हणतो. माझी तयारी नाही. राष्ट्रासाठी जगण्यास आणि जगत असताना लहान-सहान त्याग करण्यास मी राजी आहे. पण शासनाने सक्ती केली नाही तर राष्ट्रासाठी आत्मबलिदान माझ्याने होईल असे वाटत नाही. राष्ट्रध्वजाच्या प्रतिष्ठेसाठी हौतात्म्य पत्करलेली माणसे होऊन गेली. त्यांना मी प्रणाम करेन. पण त्यांचे अनुकरण माझ्याने होणार नाही. जे मी करणार नाही ते

अनुक्रमणिका





इतरांनी करावे असे मी कसा म्हणू ? या दुसऱ्या निम्नस्तरीय कारणासाठीही पराकोटीच्या राष्ट्रवादाचे म्हणजे साध्यस्वरूप राष्ट्रवादाचे मी समर्थन करणार नाही.

२

राष्ट्रवाद हे साध्यमूल्य नव्हे, साधनमूल्य आहे असे वर म्हटले. ते कशाचे साधन आहे ? त्याचा उपयोग काय ? एक असे सांगता येईल, की जहाजाला त्याच्या नांगरामुळे जशी स्थिरता मिळते, तसे राष्ट्रवादामुळे मानवी आयुष्यास काही बूड प्राप्त होते. माणूस मर्त्य आहे, आपण संपून जाणार आहो याची एक रुखरुख आपल्या अंतर्मनात सदैव लागून राहिलेली असते. त्यामुळे आयुष्यात एकतर उदासीनता येते किंवा आहे ते भोगून टाकावे अशी थिल्लर वृत्ती निर्माण होते. जीवनाची गंभीरता जाणवतच नाही. पण आपण राष्ट्राचे घटक आहोत, पिढ्यापिढ्यांनी काही निर्माण केले आहे, ते टिकून आहे, त्यांत आपणास काही भर घालावयाची आहे व मग निघून जावयाचे आहे ही जाणीव दिलासा देणारी आहे, आयुष्याचे सार्थकत्व पटवून देणारी आहे. एका परंपरेचे आपण वारसदार आहोत, मी संपलो तरी परंपरा चालूच राहणार हे भान आले म्हणजे मृत्यूचे ओझे कमी भासते. मला मुले आहेत, ती याच भूमीत आहेत, याच मानवसमूहात आहेत, मी अधांतरी नाही हे लक्षात आले म्हणजे जीवनातील छचोरपणा, बेफिकिरी आणि एकाकीपणा नाहीसे होतात. राष्ट्राच्या सांस्कृतिक संचिताच्या जाणिवेने आयुष्य आशययुक्त होते, जीवन प्रसन्नगंभीर बनते. मी येथे एकाच शुभवृत्तीचा उल्लेख केला. पण आपले आणि आपल्या भोवतीचे जीवन उत्फुल्ल करण्यासाठी कितीतरी शुभप्रेरणा राष्ट्रवादापासून मिळू शकतात. आपण कोणत्याही क्षेत्रात काम करीत असलो आणि राष्ट्राची बांधणी आपणास करावयाची आहे हे भान असले, म्हणजे त्या त्या क्षेत्रातील आपले काम कसाला उतरण्याचा संभव खूपच वाढतो. आपली कर्तव्यप्रेरणा जागी ठेवण्यास तो साहाय्यभूत होतो. मी परदेशात गेलो आणि माझ्यातील राष्ट्रवादी जागा असेल, तर तेथील लोकांशी फारच सौजन्याने वागेन. कारण, माझ्या राष्ट्राची प्रतिष्ठा माझ्या वागणुकीवर निर्भर आहे याची मला जाणीव असते. म्हणून राष्ट्रवाद जरी अंतिम निष्ठा नसली तरी साधनमूल्य म्हणून जीवनात त्यास महत्त्वाचे स्थान आहे. आमच्या जीवनात हे महत्त्वाचे स्थान त्याला मिळण्यासाठी तो हिंदुराष्ट्रवाद असणे अधिक उपयुक्त होईल असे मला म्हणावयाचे आहे. हिंदुराष्ट्रवाद म्हणजे काय हे सांगण्यापूर्वी हिंदुराष्ट्रवाद म्हणजे काय नव्हे ते सांगतो.

३

हिंदुराष्ट्रवाद म्हणजे हिंदुराज्यवाद नव्हे.

(क) या देशावर राज्य कोणी करावे? उत्तर अगदी सोपे आहे. या देशातील जनतेने म्हणजे येथे राहणाऱ्या वयात आलेल्या सर्व स्त्रीपुरुषांच्या प्रतिनिधींनी राज्य करावे. ते प्रतिनिधी हिंदू आहेत किंवा बिगरहिंदू आहेत हे लक्षात घ्यावयाचे कारण नाही. तसेच येथील राज्य कोणासाठी, कोणाच्या हितार्थ चालावयाचे ? या प्रश्नाचे उत्तरसुद्धा हिंदुराष्ट्रवादी असे देईल, की राज्य सर्व नागरिकांच्या हितासाठी चालले पाहिजे. नागरिका – नागरिकांत पक्षपात होता कामा नये. नागरिक असण्यापासून जे जे फायदे मिळावयाचे ते सर्वांना समान मिळाले पाहिजेत. दुर्बलांना विशेष सवलती द्यावयाचे ठरले तर त्या **सर्व** दुर्बलांना द्यावयास हव्यात, मग तो धर्माने ख्रिस्ती असो की इस्लामी असो, शैव असो वा वैष्णव असो. अहिंदूना एथून हुसकून काढावे अगर त्यांना दुय्यम नागरिकत्वाच्या दर्जास आणून बसवावे असा काही निष्कर्ष हिंदुराष्ट्रवादातून निघत नाही. नागरिकत्व आणि राष्ट्रियत्व या भिन्न गोष्टी होत. नागरिकत्व ही कायद्यातील संकल्पना आहे. कायद्याने ते देता येते आणि काढूनही घेता येते. पण राष्ट्रियत्व हे एक भावविश्व आहे. ते कायद्याने देता येत नाही. आपले व्यक्तित्व घडवून त्यात प्रवेश मिळवावा लागतो. नागरिक हे कोणत्या तरी राज्याचे असतात. पण राज्य म्हणजे राष्ट्र नव्हे.

एका राष्ट्राचे एक राज्य असावे – नेशन स्टेट – ही कल्पना युरोपच्या इतिहासाच्या विशिष्ट अवस्थेत मान्यता पावली. पण याचा अर्थ असा नव्हे, की राज्य आणि राष्ट्र ही दोन्ही एकच गोष्ट होय. हिंदुस्थानात एक राज्य प्रथम इंग्रजांनी आणले.

आजचा सर्व भारत अशोकाच्या किंवा चंद्रगुप्ताच्या राज्यात नव्हता. तरीही ते एक राष्ट्रच होते. आणि, समजा मुळात ते एक राष्ट्र नसेल, तर मारून मुटकून याला एक राष्ट्र बनवावयाची खटपट आपण-कशाला करावयाची ? केवळ भूमीच्या या तुकड्या वर इंग्रजांनी उणीपुरी दीडशे वर्षे एक राज्य केले म्हणून ? छे, छे, हे कारण पुरेसे नाही. ते मानले तर ब्रम्हदेशालाही आपल्या राष्ट्रात ओढावे लागेल आणि गोमन्तकास दूर लोटावे लागेल. तात्पर्य असे, की राष्ट्र आणि राज्य या भिन्न गोष्टीं होत. म्हणून जो हिंदुराष्ट्र मानतो तो थिऑक्रॅटिक स्टेट मानतो असे होत नाही. कारण स्टेट म्हणजे राष्ट्र नव्हे.

(ख) आणखीही एका कारणासाठी हिंदुराष्ट्र-वादाची धर्माधिष्ठित राज्याशी थिऑक्रॅटिक स्टेटशी -गल्लत होता कामा नये. थिऑक्रॅटिक स्टेटमध्ये धार्मिक आदेशानुसार राज्य चालत असते. पण हिंदू नावाचा कोणताही धर्म विद्यमान नाही; आज नाही आणि पूर्वी नव्हता. अखिल हिंदूंना बंधनकारक आणि केवळ त्यांनाच बंधनकारक अशा कोणत्याही समान श्रद्धा सांगता येणार नाहीत. सर्व हिंदूंना बंधनकारक असा आचरणाचा कोणताच नियम नाही. जो तो आपआपले जातिधर्म आणि कुलधर्म पाळतो. पण अखिल हिंदूंचा असा काही धर्म नाही. फारच झाले तर जे काही आहे त्याला धर्मांचे एक संघराज्य –फेडरेशन– असे म्हणता येईल. पण हिंदू धर्म नावाच्या धर्माचा काही आशय सांगता येणार नाही.

वेदांच्याविषयी प्रामाण्यबुद्धी हे तर हिंदू नावाच्या धर्माचे लक्षण नव्हेच नव्हे. महानुभावांना हिंदूच समजले जाते. पण त्यांचा वेदविरोध प्रसिद्ध आहे. वेदात यज्ञयागादिकांचा एक श्रौत धर्म सांगितला आहे. पण बुद्धाच्या प्रभावाने तो लुप्त झाला. त्याला आता शेकडो वर्षे झाली. ख्रिस्त्याच्या घरी जसे बायबल तसे हिंदूच्या घरी वेदाचे पुस्तक असत नाही. वेदांचे अस्तित्वही माहीत नाही अशा करोडो लोकांना आपण हिंदू आहो– हिंदू समाजाचे घटक आहो– हे माहीत आहे. हिंदू नावाचा एक जिवंत समाज आहे आणि वेदापर्यंत जिचा उगम शोधता येतो अशा एका अविच्छिन्न सांस्कृतिक परंपरेचा तो वारसदार आहे.

हिंदू नावाचा धर्म नसला तरी अर्वाचीन काली ज्याला हिंदू असे नाव देण्यात आले असा एक समाज प्राचीन कालापासून या भूमीत सातत्याने नांदत आहे. त्याने येथील पर्वतांना विंध्य, हिमाचल अशी अर्थपूर्ण नावे दिली व मेरू, मन्दार असे कल्पित पर्वतही निर्माण केले, येथील नद्यांना यमुना, गंगा अशी नावे दिली आणि त्यांच्या तीरातीरावर अनेक मिथ्यकथा निर्माण केल्या. ही मिथ्ये हिंदू व्यक्तीने आपल्या दैनंदिन जीवनाशी आणून भिड-विली. मुंबईतील चाळीत प्लॅस्टिकच्या बादलीतील पाणी टिनाच्या टंम्रेलाने अंगावर घेत असताना तिला हिमालयात उगम पावणारी गंगा आठवते आणि हिमालयावर विहार करणाऱ्या गंगाधराचेही नाव तिच्या मुखातून निघते. यात धर्माचा काही संबंध नाही. नेहरू तर धार्मिक नव्हते. पण त्यांनी स्वदस्तुराने लिहिलेल्या मृत्युपत्रात म्हटले आहे, की गंगेच्या काठचा इतिहास आणि पुराणकथा (होय, पुराणकथा) यांचे लहानपणापासून मला जबरदस्त आकर्षण आहे आणि म्हणून माझ्या शरीराच्या राखेचे गंगेत विसर्जन करा. या देशात असा माळ अथवा ओहोळ नाही की ज्याच्या संदर्भात हिंदू समाजाने एखादे मिथ्य निर्माण केले नाही. युरोपा-तील मिथ्यकथा साहित्यातील उपमा– रूपकांकरिता वापरतात. त्या मिथ्यांचा त्यांच्या जीवनाशी संस्पर्श झालेला नसतो. पण हिंदुस्थानात स्वतःला कोणी वाल्मीकीचा वंशज म्हणवितो, कोणी यादवांचे कुळ सांगतो, कोणी स्वतःला चांद्रसेनीय म्हणवितो, कोणी अत्रीचे गोत्र सांगतो. हिंदूंनी जे हे भावविश्व निर्माण केले आहे तो त्यांच्या राष्ट्रियत्वाचा एक महत्त्वाचा अंश आहे. हे राष्ट्रियत्व बंदिस्त नाही. खुलेच आहे. आत्मसंमानपूर्वक ते स्वीकारायचे असते. नागरिकत्वाप्रमाणे ते कायद्याने देता येत नाही. हिंदूंच्या पृथक् सांस्कृतिक जीवनातून हिंदू समाज निर्माण झाला आहे, हिंदू नावाच्या धर्मामुळे नव्हे. हिंदू समाजाने शैव, शाक्त, वैष्णव, जैन असे अनेक धर्म निर्माण केले आणि पाखंडेही निर्माण केली. (काय ? चार्वाक हिंदू नव्हता ? मग कोण होता ? चार्वाकाचा विचार हा हिंदू तत्त्वज्ञानाचा भाग आहे. सर महमद इक्बाल यांच्या तत्त्वज्ञानाला मात्र कोणी हिंदू तत्त्वज्ञान म्हणणार नाहीत.) खास हिंदूंचे

म्हणून साहित्यशास्त्र आणि छंदःशास्त्र आहे, वैद्यक आहे आणि ज्योतिर्गणित आहे, शिल्प आहे आणि संगीत आहे. हे जे आहे ते त्यांचे आहे आणि केवळ त्यांचे आहे. हे त्यांच्या संस्कृतीचे घटक होत. तिच्या आधारावर हिंदू नावाचा एक समाज उभा आहे. पण हिंदू नावाचा एक धर्म आहे व त्याच्या अनुयायांचा हिंदू समाज बनला आहे असा एक अपसिद्धांत रूढ होऊन बसला आहे. येथे एक ख्रिस्ती समाज आहे. तो निराळा आहे याचे कारण त्याचा ख्रिस्ती धर्म. मुसलमान नावाचा समाज बनला तो त्याचा इस्लामी धर्मामुळे. मग ख्रिस्ती आणि इस्लामी यांहून वेगळा जो हिंदू समाज त्याचाही काही तरी एक वेगळा धर्म असला पाहिजे अशा अलीक सादृश्यानुमानामुळे (फॉल्स ॲनॉलाजीमुळे) हिंदू धर्माची धर्माची कल्पना करण्यात आली आणि आमच्या सामाजिक विचारात पदोपदी ठेचा खावयास लावणारी ती एक धोंड होऊन बसली आहे. वास्तवात ती एक सांस्कृतिक परंपरा आहे.

या परंपरेत अनेक मानवसंघ येऊन मिळाले. त्यांची वैशिष्टये संपूर्ण नाहीशी न होताही परंपरेच्या त्या ओघात ते विरघळून गेले; हिंदू झाले. हिंदुत्व हे एक द्रावण – सॉल्व्हंट–आहे. येथील ख्रिस्ती आणि महंमदी समाज मात्र थोडेसे अविद्राव्य राहिले आहेत. कारणे शोधावी लागतील. तरीही हिंदू हा धर्म नसल्याने, त्याला धर्मपीठ नसल्याने, हिंदुराष्ट्रवादाचा धर्माधिष्ठित राज्य या संकल्पनेशी अणुमात्र संबंध नाही.

(ग) आणखी एक गोष्ट अशी, की शासनाला आदेश देऊ धजेल अशी हिंदूंची एकही संघटित धर्मसंस्था नाही. धर्मसंस्थेने शासनाला आव्हान द्यावे हे या देशात कधी घडलेच नाही. युरोपमध्ये ते घडले. म्हणून थिऑक्रॅटिक स्टेट या संकल्पनेला युरोपच्या इतिहासात अर्थ आहे. भारतामध्ये शासनावर धर्मसत्तेचा कबजा असावा की काय हा प्रश्न कधी निर्माण झाला नाही, व्हावयाचा संभवही नाही. म्हणून हिंदूराष्ट्रवाद आणि थिऑक्रॅटिक स्टेट यांची गल्लत करूया नको.

४

हिंदूराष्ट्र म्हणणे हिंदूराज्य नव्हे असे म्हटले. आता हिंदूराष्ट्र म्हणजे काय होय ते सांगावयास हवे. पण त्याच्याही पूर्वी राष्ट्र म्हणजे काय याचा सामान्यपणे विचार करू. एक गोष्ट प्रामुख्याने लक्षात ठेवावयास हवी. राष्ट्र हे पद अमुक एका वस्तुस्थितीचे निदर्शक नाही. म्हणजेच ते निव्वळ वर्णनात्मक नाही. त्याला क्रियात्मक अंश आहे. तो फंक्शनल शब्द आहे. उदाहरणार्थ, पेपरवेट हा शब्द फंक्शनल आहे. पेपरवेटचा आकार अथवा रंग अमुकच असला पाहिजे हा भाग त्याच्या अर्थामध्ये समाविष्ट नाही. कागद उडू न देण्याचे काम (म्हणजे, फंक्शन) ज्या कशाने होते ते पेपरवेट, मग तो काचेचा गोळा असो वा धातूचा चौकोन असो. याच रीतीने अशा घटकांच्या संकल्पनेस राष्ट्र म्हणावयास हवे, की ज्यांपासून अपेक्षित प्रेरणा निष्पन्न होतील. अर्थात हे घटक सर्वत्र तेच असतील असे नाही. ही बाब लक्षात न घेतल्याने राष्ट्र याच्या ज्या अनेक व्याख्या केल्या गेल्या त्या एकदेशीय ठरल्या.

एक ठराविक भूभागावर राहणारे लोक म्हणजे राष्ट्र नव्हे. काल-परवापर्यंत ज्यू लोकांना स्वतःची अशी भूमी नव्हती. पण तरीही ' ज्यू ' हे एक राष्ट्र होते. समान ऐतिहासिक परंपरा ही राष्ट्राच्या घडणीस आवश्यक नाही. उत्तर अमेरिकेत भिन्न भिन्न परंपरांचे लोक गेले आणि त्यांनी एक राष्ट्र बनविले. समान भाषा ही राष्ट्रनिर्मितीस आवश्यक नाही. बेल्जिअम हे राष्ट्र आहे; पण तेथील लोक एकभाषिक नाहीत. अशा तऱ्हांच्या अडचणींमुळे एक व्याख्या सोयीची म्हणून सांगितली गेली ती अशी : " राष्ट्र म्हणजे अशा लोकांचा समूह, की ज्यांना आपण एक राष्ट्र आहो अशी भावना असते". या व्याख्येतील चक्रक दोष उघड आहे. व्याख्येयातील राष्ट्र हे पद परत व्याख्यापकात वापरलेले आहे. तरी सुद्धा त्या व्याख्येने असे सुचविले जाते, की राष्ट्र हे पद फंक्शनल आहे.

हे ध्यानात घेऊन आपणांस ' हिंदुराष्ट्र ' ही संकल्पना समजावून घ्यावयाची आहे. भारताच्या राष्ट्रीयत्वाच्या चर्चेच्या संदर्भात, स्थूल मानाने, दोन पक्ष आहेत. पहिला पक्ष परंपरावाद अथवा सांस्कृतिक राष्ट्रवाद मानणाऱ्यांचा. हिंदू राष्ट्रवाद हा या पहिल्या पक्षात मोडतो. दुसरा पक्ष जे लोक स्वतःला आधुनिक अथवा पुरोगामी अथवा डाव्या विचार-

अनुक्रमणिका

सरणीचे म्हणवितात त्यांचा. या दुसऱ्या पक्षाच्या राष्ट्रवादाचे नाव प्रादेशिक राष्ट्रवाद असे ठेविता येईल. पहिल्या प्रकारच्या राष्ट्रवादाचे नाव सांस्कृतिक राष्ट्रवाद असे होईल. प्रथम प्रादेशिक राष्ट्रवादाची चर्चा करू. मग सांस्कृतिक राष्ट्रवादाकडे वळू.

५

फार सैल रीतीने प्रादेशिक राष्ट्रवादाचे म्हणणे असे मांडता येईल : अमुक एका भूभागातील सर्व लोकांचे मिळून राष्ट्र बनते. या राष्ट्राचा अभिमान धरून त्यावर प्रेम करणे म्हणजे राष्ट्रवाद अंगीकारणे होय.

(क) या मतात पहिली अडचण अशी येईल : हा अमुक एक भाग ठरवावयाचा कसा ? त्याच्या सीमारेषा कशा आखावयाच्या ? एक उत्तर असे संभवते, की हे काम इतिहासाने आधीच करून ठेविलेले असते. काही एका क्षेत्रमर्यादेवर एक राजकीय सत्ता अधिष्ठित असते व ती भूमर्यादा राष्ट्राच्या सीमा ठरविते.

हे उत्तर बरोबर नाही. ते मान्य केल्यास सलग भूप्रदेशावरील राज्यांच्या सरहद्दी यांना राष्ट्राच्या सीमा मानाव्या लागतील. मग या सीमा बदलून नवा इतिहास घडविण्याचा प्रत्येक प्रयत्न वावगा मानावा लागेल. इतिहास नेहमीच सुरू असतो. म्हणून राजकीय इतिहासाची कोणतीही विशिष्ट अवस्था प्रमाण धरून राज्याच्या प्रदेशव्याप्तीवरून राष्ट्रनिश्चिती करता येणार नाही.

बहुधा ही अडचण लक्षात घेऊन प्रा. नरहर कुरुंदकर यांनी असे म्हटले आहे, की ज्या लोकांना एकाच शासनाखाली राहावे अशी इच्छा असते त्या सर्वांचे मिळून एक राष्ट्र बनते.

आता माझी स्वत:ची इच्छाच पाहिली तर लंडनमधील लोक ज्या शासनाखाली नांदतात, १० डाउनिंग स्ट्रीट येथून जे शासन चालते त्या शासनाखाली आपण असावे अशी आहे. पण ही माझी इच्छा मी झिडकारतो. मी स्वत:ला असे बजावतो, की इंग्लंड हे परके राष्ट्र आहे. म्हणून, इंग्लंडच्या शासनाखाली असावे ही माझी इच्छा वावगी आहे. अर्थात, कोणत्या शासनाखाली मी असावे याविषयीची माझी प्रत्यक्ष इच्छा आणि माझे राष्ट्रियत्व या भिन्न गोष्टी होत. एकाच शासनाखाली नांदावे अशी इच्छा असणाऱ्यांचे एक राष्ट्र बनत नाही तर एकाच राष्ट्रातील लोकांना आपण एकाच शासनाखाली असावे अशी इच्छा, सामान्यत:, होते. आधी समान राष्ट्रीयत्व, मग समान शासनाविषयी आकांक्षा. कुरुंदकरांनी हा क्रम उलटा केला आहे. गोहत्तीचा रहिवासी आणि त्रिवेंद्रमचा रहिवासी हे स्वत:ला एकाच राष्ट्राचे घटक मानतात. पण एका समान शासनाचे नागरिक असावे या आकांक्षेने प्रेरित झाल्यामुळे परिणामत: ते स्वत:ला एका राष्ट्राचे घटक समजतात असे वाटत नाही. म्हणून प्रादेशिक राष्ट्रवादाच्या संकल्पनेप्रमाणे एका राष्ट्राचा जो प्रदेश ठरतो तो समान शासनाच्या आकांक्षेमुळे ठरतो असे म्हणवत नाही.

(ख) दुसरी अडचण अशी, की प्रदेशावरच्या प्रेमास राष्ट्रप्रेम असे म्हणता येणार नाही. फार तर त्याला देशभक्ती म्हणता येईल. सतत एकाच कुरणात चरणाऱ्या गाईम्हशींच्या खिल्लारांचे त्या त्या प्रदेशावर प्रेम असते. त्याच्या ओढीने ती तिकडे धावतात. त्यांचे पोटापाण्याचे हितसंबंधही तेथे गुंतलेले असतात. एकाच प्रदेशावर प्रेम आणि समान हितसंबंध असूनही गाईम्हशींची राष्ट्रे बनत नाहीत. कारण, परंपरेने निर्माण केलेली संस्कृती त्यांच्याकडे नसते. पशूंची प्रत्येक नवी पिढी जीवनाला पहिल्यापासून सुरवात करते. पूर्वसंचिताच्या अभावी गाईम्हशींच्या भूमिप्रेमास राष्ट्रप्रेम म्हणता येणार नाही. कुत्र्याला गल्लीतील विशिष्ट हद्दीपर्यंतचा भाग खास आपला वाटतो. त्या हद्दीत इतर कुत्र्यांचे येणे त्याला सहन होत नाही. पण कुत्र्यांचे प्रदेशप्रेम आणि त्या प्रेमापोटी दिसून येणारी त्यांची क्षात्रवृत्ती ही ज्यांना आपण राष्ट्रप्रेम, राष्ट्रवाद असे म्हणतो त्यांच्या जातीतील नव्हे. याचे कारण राष्ट्रवादात सांस्कृतिक परंपरेचा अभिमान आपण गृहीत धरतो हे आहे.

प्रादेशिक राष्ट्रवादाचे वर लिहिलेले स्वरूप अतिसुलभीकरण करून सांगितले. त्या भरात ते थोडे विकृतही झाले आहे. सुधारित स्वरूपात ते असे मांडता येईल : राष्ट्रियत्वाचा संबंध साक्षात प्रदेशाशी नसून त्या प्रदेशावर राहणाऱ्या लोकांशी असतो. एकाच प्रदेशामध्ये राहणाऱ्या लोकांचे

अनुक्रमणिका

हितसंबंध एकमेकांत गुंतलेले असतात. त्यामुळे त्यांच्यात आत्मीयता आणि प्रेमभाव निर्माण होतो. अशा प्रकारे परस्परांवर प्रेम करणाऱ्या लोकांचे राष्ट्र बनते. प्रादेशिक राष्ट्रवादाचा पुरस्कार करणारे प्रा. कुरुंदकर यांनी "मी राष्ट्र म्हणजे राष्ट्रातील जनता मानतो" असे लिहिलेले आहे. ('साधना' साप्ताहिक २२.९.७९).

राष्ट्र म्हणजे राष्ट्रातील जनता अथवा हाडामासाची जिवंत माणसे आणि राष्ट्रप्रेम म्हणजे या जिवंत माणसांवरील प्रेम हा प्रादेशिक राष्ट्रवादाचा अविकृत अर्थ आहे. तो स्वीकारल्यास काही अडचणी येतात :

१) प्रेम करायचे ते माझ्याच राष्ट्रातील व्यक्तींवर का म्हणून करायचे ? आसाममधील मला अत्यंत अज्ञात अशा एखाद्या दूरस्थ भारतीय नागरिकावर जितके मानवी प्रेम मी करू शकतो, तितकेच बांगला देशातील एखाद्या खेडवळावर मी करू शकतो. करू शकतो इतकेच नव्हे तर तसे करणे नीतीला धरून होईल.

२) आणखीही एक अडचण आहे. हाडामासाची खरीखुरी माणसे रोज नवीन जन्मास येतात आणि त्यातील काही रोज मरतात. देशातील जिवंत माणसे म्हणजेच राष्ट्र असे समीकरण मानले, तर माझे राष्ट्र रोज निराळे होऊ लागेल. पण वास्तवात तेच हे राष्ट्र असे आपण मानतो. याचे कारण असे असते, की ही माणसे एकाच सांस्कृतिक संदर्भात जन्मतात व मरतात. सातत्य असते ते परंपरेचे आणि संस्कृतीचे. त्यामुळे तेच हे राष्ट्र अशी नित्यत्वाची प्रतीती येते. प्रत्यक्ष असलेल्या माणसांच्याकडे ती संस्कृतीची वाहक या दृष्टीने पाहता येते.

३) प्रत्यक्षात पाहता असे दिसते, की माझ्या राष्ट्रातील प्रत्येक माणसावर माझे प्रेम नसते. पुष्कळांचा मी द्वेषही करतो. केवळ मीच करतो असे नव्हे. देशाचा गाडा हाकणारे मोठमोठे पुढारी एकमेकांचा कडकडून द्वेष करतात आणि तरीही ते सर्व राष्ट्रवादी असतात. याचा अर्थ असा, की राष्ट्रप्रेम म्हणजे राष्ट्रातील जिवंत व्यक्तींवरील प्रेम नव्हे. एकमेकांशी आणि एकमेकांच्या अनुयायांशी प्रचंड वैर असूनही या नेते मंडळींपाशी राष्ट्रप्रेम असते याचा अर्थ राष्ट्राच्या सांस्कृतिक परंपरेवर त्यांचे प्रेम असते, एवढाच असतो. मी पुरा नास्तिक असेन तरीसुद्धा वारकऱ्यांच्या पिढ्यापिढ्यांनी विठ्ठलावर केलेल्या प्रेमावर प्रेम करू शकतो. आणि हे प्रेम—व्यक्तींवरील प्रेम नव्हे—माझ्या राष्ट्रवादाचे घटक असते.

म्हणून राष्ट्र म्हणजे विशिष्ट भूप्रदेशातील रक्तामासाची जिवंत माणसे हे प्रादेशिक राष्ट्रवादाच्या समर्थकांचे म्हणणे जसेच्या तसे उचलून धरता येणार नाही. त्याला कोठेतरी मुरड घालावी लागेल. राष्ट्रवादात परंपरेचा अंतर्भाव करावाच लागेल.

मग प्रश्न येतो, की कोणती परंपरा ? ज्यांना हिंदुराष्ट्रवादात काही संकुचितपणा आहे, कार्पण्य आहे असे वाटते ती मंडळी म्हणतात, की 'भारतीय परंपरा'. ही परंपरा निव्वळ हिंदू नाही. ती संमिश्र आहे. येथील हिंदू मुसलमानांनी मिळून एक 'काम्पोझिट कल्चर' निर्माण केले आहे.

आपण स्वतःला प्रामाणिकपणे विचारू या, की खरोखर संस्कृतीचा असा एक संमिश्र प्रवाह येथे वाहत आहे काय ? 'नाही' असे मला वाटते. या देशात अनेक सांस्कृतिक प्रवाह आहेत. त्यातील प्रमुख प्रवाहास हिंदू संस्कृती म्हणावे लागेल. हिंदू संस्कृती ही विशुद्ध आणि निर्भेळ अशी वस्तू नाही. इस्लामचा पुष्कळ भाग तिने घेतला. नथीसारखा दागिना, जिलेबीसारखे पक्वान्न, अत्तर-गुलाबपाण्याचे स्वागत, शायरी काव्य, अदबीने बोलण्याचे काही प्रकार, शासन आणि न्यायदान यांतील कांही संकेत, गुलकंदासारखे औषध अशा कितीतरी गोष्टी इस्लामी संस्कृतीतून हिंदू संस्कृतीने घेतल्या. पण एकदा घेतल्यावर त्या हिंदू संस्कृतीचा भाग बनल्या; संमिश्र भारतीय संस्कृतीचा नव्हे. कारण, एक निराळी इस्लामी संस्कृती स्वतंत्रपणे येथे नांदते आहे. पण या तथाकथित संमिश्र भारतीय संस्कृतीहून निराळी अशी हिंदू संस्कृती विद्यमान नाही. आहे असे म्हटल्यास, एक हिंदू संस्कृती, एक मुस्लिम संस्कृती, एक ख्रिस्ती संस्कृती, एक... आणि या सर्वांशिवाय एक संमिश्र भारतीय संस्कृती अशी मोजदाद करावी लागेल. आणि हे विचित्र होईल. रुपयाची मोड घेतल्यावर परत माझा रुपया दे असे म्हणण्यासारखे होईल.

अन्य संस्कृतीशी संपर्क झाल्यावर त्यातील काही ना काही भाग प्रत्येक संस्कृती आत्मसात करीतच

असते. पण हे करताना ती 'स्व'त्व सोडून देत नाही. एखाद्या जिवंत शरीराप्रमाणे परद्रव्याच्या सात्मीकरणाची ही प्रक्रिया हिंदुत्वामध्ये विशेषत्वाने दिसून येते. या देशात सतत चालू असलेली सामाजिक सात्मीकरणाची प्रक्रिया म्हणजेच हिंदुत्व. निरनिराळ्या मानवसमूहांची सांस्कृतिक वैशिष्टचे शक्य तेवढी शाबूत ठेवून जगण्याच्या काही रीतीचा शोध, युगे झाली, येथे चालू आहे. त्यामुळे म्हसोबाला बकऱ्याचा बळी देणारी व्यक्ती आणि ईश्वराला मिथ्या मानणारा अद्वैत वेदान्ती हे दोघेही हिंदू ठरतात. युरोपचे ख्रिस्तीकरण होत असताना भिन्न भिन्न मानवगटांची परंपरागत वैशिष्टचे निपटून काढण्यात आली. तसे येथे झाले नाही. जे आहे ते राहू द्यावे, जे वर्धमान आहे ते वाढू द्यावे ही अहिंसक प्रवृत्ती आर्यपूर्व कालातील येथील समाजाचा वारसा आहे आणि हिंदुत्वाचे मध्यवर्ती सूत्र आहे. हिंदुत्व हीच सतत वर्धमान अशी संमिश्र संस्कृती असून या भूमीतील मुख्य सांस्कृतिक परंपरा आहे.

६

या परंपरेचा संबंध राष्ट्रिय 'स्व'त्वाशी म्हणजेच राष्ट्राच्या आत्म्याशी येतो. राष्ट्रिय एकात्मतेविषयी खूप चर्चा होते; पण राष्ट्रिय पृथगात्मता ही राष्ट्रिय एकात्मतेस पायाभूत आहे हे क्वचितच लक्षात घेतले जाते राष्ट्र म्हणजे 'आम्ही'; पण हे 'आम्ही' इतर सर्वांहून– 'तुम्ही'हून– निराळे असलो पाहिजे, पृथक् असलो पाहिजे. आमच्या राष्ट्राचा म्हणून इतरांहून निराळा असा काही स्व-भाव असला पाहिजे. जर 'स्व'– भाव असेल तरच आम्हांस स्व म्हणजे आत्मा असणार. राष्ट्रास आयडेंटिटी हवी असते असे म्हणतात ते याच अर्थाने. आयडेंटिटी म्हणजे इतरांहून पृथक् असा 'मी' किंवा आम्ही. व्यक्तीला स्वतःच्या 'मी' ची, इतरांहून पृथक्त्वाची, मी म्हणजे तू नव्हे याची साक्षात जाणीव असते. तशी अर्थात राष्ट्राला नसते. राष्ट्राच्या बाबतीत ही पृथगात्मता राष्ट्राच्या स्वभावातून व्यक्त होते. भारताला असा काही स्वभाव आहे काय? की अमुक अक्षांश आणि अमुक रेखांश यांमधील भूप्रदेश अथवा त्यावर राहणारी माणसे म्हणजे भारत?

मी म्हणणार आहे, की भारताचा म्हणून काही स्वभाव आहे, त्याला पृथगात्मा आहे. या म्हणण्यास एक पुरावा असा : १९७७ च्या आसपास भारत, पाकिस्तान व बांगला देश या तीन्ही ठिकाणी सत्तांतरे झाली. पण त्या त्या प्रक्रियांत किती फरक? भारतातील सत्तांतर हे, स्थूलमानाने, लोकशाहीच्या रीतीने झाले असे म्हणता येईल (१९८० मधील सत्तांतराला हीच गोष्ट लागू आहे.). पण बांगला देश व पाकिस्तान येथील सत्तांतरे दंडुक्याच्या मार्गाने झाली. हा फरक कशामुळे पडला? अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत हे तीन्ही देश मिळून होणारे भारतीय उपखंड एकाच शासनाखाली होते. खाण्यापिण्याच्या रीती, करमणुकीचे प्रकार यांसारख्या बाह्य गोष्टींना जर संस्कृती म्हटले, तर बांगला देशातील संस्कृती आणि त्याला लागून असलेल्या भारतीय भूप्रदेशाची संस्कृती, तसेच पाकिस्तानची संस्कृती आणि त्याच्या लगतच्या भारतीय प्रदेशाची संस्कृती ही एकच होती. मग भारतात जसे लोकशाहीच्या रीतीने सत्तांतर झाले, तसे पाकिस्तान व बांगला देश येथे का घडले नाही? असे म्हटले जाते, की जी काही मोडकी तोडकी लोकशाही आमच्यात रुजली आहे ती आम्ही इंग्रजांपासून शिकलो. पण इंग्रजांनी जे काही दिले ते या तीन्ही देशांतील लोकांना एकाच काली आणि एकसारखेच दिले असणार. पण घेणाऱ्यांमध्ये फरक होता. हा फरक कसा सांगावयाचा? एकच रीत आहे. पाकिस्तान व बांगलादेश या ठिकाणांची प्रजा इस्लामी आहे आणि भारतातील लोक प्रायः हिंदू आहेत. तेव्हा भारत या राष्ट्राचा स्वभाव म्हणून काही असेल, त्याचे पृथगात्मत्व कशात असेल तर ते त्याच्या हिंदूपणात आहे. म्हणून, भारतीयत्व म्हणजे हिंदुत्व.

आणखी एक विचार असा : स्थूलमानाने असे दिसते, की इतिहासक्रमात हिंदुत्वाच्या ज्या सीमा असत त्याच भारताच्याही सीमा ठरल्या. एका वेळी अफगाणिस्तान (म्हणजे, गांधार देश) हा भारताचा भाग होता. पण तेथून हिंदुत्व हटले तसा तो भागही भारतातून गेला. आज नागालँडमधील लोक भारतापासून फुटून निघतो म्हणतात. जर तेथे हिंदूंची बहुसंख्या असती, तर अशी भावना निर्माण झाली नसती हे म्हणणे बहुतेक लोकांना पटेल असे वाटते. येथे केलेल्या विधानास नेपाळ देश हा अपवाद दिसतो. तो प्रदेश हिंदूंचा आहे – पण तो भारताबाहेर आहे.

अनुक्रमणिका

या अडचणीचा परिहार असा असू शकतो. नेपाळ हे राज्य निराळे आहे, पण राष्ट्र म्हणून त्याचे पृथक् अस्तित्व नाही. ज्या देशात पशुपतिनाथाचे मंदिर आहे, जेथे भगवान बुद्धांचा जन्म झाला, जेथे रामायण आणि महाभारत यांची पारायणे होत असतात, ज्या ठिकाणी आयुर्वेदास लोकमान्यता आणि राज्यमान्यता आहे, जेथे मम्मट आणि लोल्लट यांच्या काव्यविचाराचे परिशीलन होते, जेथील भाषा संस्कृतोद्‌भव आहे, जेथील लोकांना गंगेविषयी आकर्षण आहे, जेथील कवितांची वृत्ते ल. ग. क्रमाने मोजतात, त्या प्रदेशाचे राष्ट्रियत्व भारतीय नाही असे कसे म्हणावे ? परवा परवापर्यंत गोव्याचे राज्य निराळे होते; पण गोवा हे निराळे राष्ट्र आहे असे आपण मानीत नव्हतो. विचाराची तीच रीत नेपाळच्या बाबतीतही लागू पडते. पण हा विचार ज्यांना मान्य होणार नाही, त्यांनी नेपाळ हा देश मी वर केलेल्या सामान्य स्वरूपाच्या विधानाला एकमेव अपवाद समजावा. तात्पर्य असे, की जगाच्या पाठीवर एक पृथक् राष्ट्र म्हणून आम्ही उभे आहोत याचे कारण आम्ही हिंदू आहो.

आम्ही लोकशाही मानतो. ठीक आहे. लोकशाही मानणारे जगात इंग्लंडसारखे आणखीही देश आहेत. सेक्युलॅरिझम् नावाची काही एक गोष्ट आम्हांस मंजूर आहे. पण अमेरिकेतही तिला मान्यता आहे. एक आकांक्षा म्हणून समाजवादाचा आम्ही स्वीकार केला आहे. पण असा तो स्वीडन आणि नॉर्वे या देशांनीही केला आहे. म्हणून, राष्ट्र या रीतीने आमचे जे काही वेगळेपण आहे ते लोकशाही, सेक्युलॅरिझम्, समाजवाद यांसारख्या मूल्यकलापात नसून आपल्या हिंदुत्वात आहे. हिंदुसमाज ही काही सरधोपट, एकरस गोष्ट नाही. त्यात अनेक गट आहेत. त्यांच्यात भिन्नता आहे. त्यांच्या धार्मिक श्रद्धा केवळ वेगवेगळ्या आहेत (शैव आणि वैष्णव) इतकेच नव्हे, तर प्रसंगी विरोधीही आहेत (द्वैत आणि अद्वैत). पण या विभक्त गटांत 'अविभक्तं विभक्तेषु' असे काही सूत्र आहे. त्यांनी एकत्र राहावयाची काही रीत शोधून काढिली आहे. तसे नसते, तर हिंदुसमाज ही गोष्टच बनली नसती. राष्ट्रिय एकात्मता ही संकल्पना राष्ट्राला काही एक आत्मा असतो या कल्पनेवर आधारलेली आहे. आत्मा म्हणजे अनेकांना एकत्वात गुंतवणारे सूत्र असा आहे. इतिहासक्रमाने हे सूत्र निर्माण केले आहे. त्याला हिंदुत्व हे नाव दिले, तर अभ्यासकाच्या सोईचे होणार आहे.

७

अनेकातील एकत्व हा जसा आत्मकल्पनेचा एक अर्थ आहे तसाच जो काल होता तोच आज आहे हाही अर्थ त्यात आहे. भारत हे एक अतिप्राचीन राष्ट्र आहे असे आपण म्हणतो. दोन-तीन हजार वर्षांपूर्वी येथे जे कोणी होते ते आम्हीच, आमचेच पूर्वज हे आपण म्हणतो ते जीवशास्त्रीय आनुवंशिकतेच्या आधाराने नाही. कितीतरी बाहेरचे लोक आले आणि रक्तांची मिश्रणे झाली. 'तेच आम्ही' असे म्हणावयाचे ते सांस्कृतिक आनुवंशिकतेमुळे. याचा अर्थ असाही नव्हे, की तीन हजार वर्षांपूर्वीची एथील संस्कृती आणि आजची संस्कृती या सारख्याच आहेत. सारख्या नाहीत. खूप फरक पडले आहेत. चाळीस वर्षांपूर्वी कॉलेजात शिकत असणारा 'मी' आणि आजचा 'मी' यांमध्येही खूपच फरक आहेत. पण स्मृतीचा धागा आहे. या स्मृतिसातत्यामुळे तो उच्छृंखल 'मी' आणि आजचा शांत 'मी' एकच होय असे म्हणता येते. येथील हिंदूंना हे स्मृतिसातत्य लाभलेले आहे. पाणिनी हा भारताचा प्राचीन वैय्याकरण असे आपण मानतो. पण पाणिनी हा पेशावरचा आणि पेशावर पाकिस्तानात आहे. भौगोलिक आणि प्रादेशिक राष्ट्रवाद मानला, तर पाणिनी हा पाकिस्तानचा वैय्याकरण असे म्हणावे लागेल. पाकिस्तानात अलीकडे लिहिले गेलेल्या भाषाशास्त्रावरील एका पुस्तकाच्या लेखकाने ते पुस्तक 'पाकिस्तानचा आद्य वैय्याकरण' असे संबोधून पाणिनीस अर्पण केले आहे. पण हा भाग आपण गमतीचा मानतो. त्यात काही चमत्कृती आहे असे जाणवते. चमत्कृती आहे ती अशामुळे, की पाणिनी हा भारतीय आहे अशी आपली निश्चिती असते. त्याचे कारण हे, की पाणिनीशी आपले स्मृतिसातत्य आहे. मराठी भाषेत 'राष्ट्रिय' हे बरोबर की 'राष्ट्रीय' हे बरोबर, 'सृजनशील' असे म्हणावयाचे की 'सर्जनशील' असे म्हणावयाचे, 'मृण्मय' असे लिहावयाचे की 'मृन्मय' असे लिहावयाचे हे ठरविताना पाणिनीचे म्हणणे काय आहे ते आपण विचारात घेतो.





असे पाकिस्तानात घडत नाही, पूर्वीचा पाणिनी ते आजचे आम्ही असा एक अखंड धागा आहे, एक स्मृतिपरंपरा आहे. माझा कालचा 'मी', एका अर्थाने, नष्ट झाला आहे. पण नष्ट होताना त्याने आपली स्मृतिमंजूषा माझ्या आजच्या 'मी'च्या हवाली केली आहे. म्हणून काल रात्री अंथरुणात झोपलेला तोच मी आता पहाटे कुशी बदलत आहे अशी प्रत्यभिज्ञा येते. राष्ट्राच्या कालच्या जीवनात जे काय घडले त्याच्या जाणिवेचा आजच्या जीवनावर होणारा परिणाम म्हणजे राष्ट्रिय स्मृतीची अखंडितता. अशी अखंड स्मृती आम्हांस वेदांपर्यंत आहे. या दृष्टीने वेदांचे महत्त्व हिंदू राष्ट्रास जरूर आहे. त्याचा अर्थ असा नव्हे, की आम्ही वेदप्रामाण्य मानतो. मानीत नाही हे उघडच आहे. वेदांनी सांगितलेला धर्म आज प्रचारात नाही. गोमांसभक्षण वेदांनी धर्म्य म्हणून सांगितले आहे. आज आम्ही ते निषिद्ध मानतो. पण वेदांपासून आजतागायत अखंडित स्मृतिप्रवाह आहे. तेच हे आम्ही असे भान आहे. वेदपूर्वकालीन सैंधव संस्कृतीचा काही संबंध आमच्या आजच्या संस्कृतीशी आहे. पण तो कार्य-कारण या स्वरूपाचा आहे. स्मृतिरूप नाही. म्हणून त्या संस्कृतीचा आमच्या राष्ट्रियत्वाशी संबंध नाही. प्राचीन काळी इजिप्त देशातही एक महान संस्कृती होऊन गेली. पण स्मृतीचा धागा तुटल्यामुळे नासरचे इजिप्त आणि पिरॅमिड निर्माण करणाऱ्या लोकांचे इजिप्त ही एक राष्ट्र नव्हेत. वेदकालापासून आजतागायत या देशात स्मृतींचा एक अखंड धागा आहे. म्हणून 'राम वनात गेला' असे म्हणण्यापेक्षा 'प्रभु रामचंद्र वनात गेले' असे म्हटल्याने मला बरे वाटते. 'सीता' या उल्लेखापेक्षा 'सीतामाई' असा उल्लेख मला संतोष देतो. 'येथेच माधवाने पार्थास बोध केला' या माडगुळकरांच्या काव्यपंक्तींनी माझ्या वृत्ती उचंबळून येतात. अशा तऱ्हेचे ममत्व आणि आत्मीयता पिरॅमिडमध्ये झोपलेल्या राजाराण्यांशी आजच्या इजिप्शिअन लोकांचे नाही. म्हणून इजिप्त हे अर्वाचीन राष्ट्र आहे. भारत हे प्राचीन राष्ट्र होय. (चीन हे अर्वाचीन की प्राचीन ते पुढील दहा-वीस वर्षांत ठरेल.) त्याच्या या स्मृतिसातत्यामुळे त्याला हिंदू राष्ट्र असे नाव देता येते. पृथगात्मता आणि स्मृतिसातत्य या दोहोंतून राष्ट्राची तदेवता निर्माण होते.

एथील मुसलमानांची संख्या इतरांपेक्षा अधिक वेगाने वाढत आहे असे म्हणतात. समजा हा वेग फारच वाढला आणि शंभर वर्षांनंतर एथील लोकवस्तीत मुसलमानांची संख्या नव्वद प्रतिशत झाली. अर्थात त्यावेळची सर्व प्रजा आज येथे राहणाऱ्या लोकांचीच वंशज असेल. पण तरीही त्यावेळचे भारत राष्ट्र आणि आजचे भारत यांना एकच राष्ट्र म्हणता येईल काय? नाही असे वाटते. आजच्या राष्ट्राशी त्याची तदेवता (आयडेंटिटी) राहणार नाही.

८

कोणी म्हणेल, "ज्या परंपरेचा तुम्ही इतका बडेजाव सांगता ती किती जणांची परंपरा आहे? ख्रिस्ती आणि मुसलमान तर सोडाच, पण ज्यांना हिंदू समजले जाते अशा किती तरी दलित जातींना तुम्ही वर्णन केलेल्या परंपरेविषयी बिलकुल आत्मीयता नाही. स्मृतिसातत्याविषयी बोलताना तुम्ही हे लक्षात घेत नाही, की त्यांच्या स्मृती अतिशय कडवट आणि दाहक आहेत. त्या विसरून जाव्यात असा आत्मसन्मानासाठी त्यांचा प्रयत्न आहे आणि देशाच्या भल्यासाठी इतरांचाही पण तोच प्रयत्न आहे. आंबेडकरांनी तर आपल्या अनुयायांना परंपरेची नाळ तोडावयास सांगितले आणि त्यांना बुद्धधर्माची दीक्षा दिली. ते हिंदुत्वातून बाहेर पडले आणि आता बौद्ध झाले. त्यांना हिंदुराष्ट्रवाद कसा काय मान्य होणार?"

नीट विचार केल्यास त्यांनाही तो मान्य होईल असे मला वाटते. स्मृती दुःखद असल्या, कडवट असल्या तरी त्या आपल्या नव्हेत असे होत नाही. त्या स्मृती दलितांना जशा दुःखद आहेत, तशा इतरांनाही क्लेशकारकच आहेत. म्हणून त्या समान स्मृती आहेत. एक जेते आणि दुसरे पराभूत असे त्या स्मृतींचे स्वरूप नाही. लहानपणी मी शेजाऱ्याच्या खिशातील पैसे चोरले असतील अथवा त्याच्या हातचा मार खाल्ला असेल अथवा लहान बहिणीला अकारण छळले असेल तर त्या स्मृती मला प्रिय असणार नाहीत. पण त्यावेळचा मी आणि आताचा मी यांचे ऐकरूप्य अथवा तादात्म्य प्रस्थापित होण्या-

अनुक्रमणिका

साठी त्या स्मृतींची इतर स्मृतींशी साखळी असणे आवश्यकच आहे. दलितांच्या स्मृतींनाही हाच न्याय लागू आहे. त्यांच्या दुःखद स्मृतींनीच ते हिंदू राष्ट्राचे घटक ठरतात.

दुसरे असे, की बौद्ध झाल्याने त्यांची हिंदुत्वाशी नाळ तुटलेली नाही. ती अधिकच घट्ट झाली. बौद्ध झाल्याने ते अधिकच हिंदू झाले.

पूर्वी ते हिंदू होते म्हणजे नेमके काय होते ? कोणती सांस्कृतिक परंपरा त्यांच्याकडे होती ? कोणतीच नव्हती. त्यांच्यावर जो अन्याय झाला आहे तो मुख्यतः त्यांना सांस्कृतिक परंपरेपासून वंचित करण्याने झाला आहे. आपला आजा अथवा पणजा यांच्या पलीकडे त्यांची स्मृती पोचतच नव्हती. आज ते आपले पूर्वज नागवंशीय क्षत्रिय होत असे मानतात. पूर्वी आपल्या मुलांची नावे ते सख्या, धोंडया, केरबा अशी ठेवीत. त्या नावांचा कोठल्याही परंपरेशी संबंध नव्हता. आज त्यांच्या मुलांची नावे गोतम, सिद्धार्थ, मिलिंद अशी ठेविली जातात. आणि हीच नावे माझ्याही मुलांची असू शकतात. जॉन अथवा मेरी, अब्दुल अथवा झेबुन्निसा अशी नावे त्यांच्या मुलांची असणार नाहीत आणि माझ्याही मुलांची असणार नाहीत. आपण म्हणून कोणी असले पाहिजे, आपली काही अस्मिता पाहिजे आणि तिचा आदर्शही निर्माण केला पाहिजे अशी प्रेरणा घेऊन ते 'अस्मितादर्श' नावाचे मासिक चालवतात. अस्मिता आणि आदर्श हे दोन्ही शब्द संस्कृत आहेत; हिंदू परंपरेतील आहेत. आंबेडकरांनी जो सामुदायिक दीक्षासमारंभ घडवून आणला तो विजयादशमीला, एक जानेवारीला नाही. वैशाखी पूर्णिमेस, नैरंजन वनात, अश्वत्थ वृक्षाखाली बुद्धत्व प्राप्त झालेल्या गोतमाविषयी हिंदूंस केवळ आदर वाटतो असे नाही, तर आत्मीयताही वाटते. याच्या उलट, बेथलहेम येथील गोठयात जन्मलेल्या येशूविषयी हिंदूंस आदर वाटेल, पण आत्मीयता वाटणार नाही. प्रज्ञा, करुणा, शील, समाधी या संकल्पनांची नवबौद्ध चर्चा करतात. या संकल्पना हिंदूला परक्या वाटणार नाहीत. वेदप्रामाण्यवादी मीमांसक आणि बौद्धाचार्य यांच्यामध्ये प्राचीन काळी वादविवाद चालत. शब्दाला अर्थ कसा प्राप्त होतो यासारखे विषय त्यात असत. शब्दांचा संकेत जातीवर होतो असे मीमांसक म्हणत, तर अपोहाने शब्दाला अर्थ प्राप्त होतो असे बौद्ध म्हणत. या चर्चा शक्य होत असत याचे कारण दोघांना समान अशी एक सांस्कृतिक बैठक होती. त्या समान संस्कृतीचे नाव, आजच्या परिभाषेत, हिंदू हेच म्हटले पाहिजे. मुस्लिम धर्मशास्त्रवेत्ते, अथवा ख्रिस्ती धर्मगुरू आणि हिंदू पंडित यांच्यामध्ये अशा तऱ्हेच्या चर्चा होऊ शकत नाहीत. तेव्हा मुद्दा असा, की दलितांनी बौद्ध परंपरेशी तादात्म्य पत्करले यामुळे ते हिंदुत्वास पारखे होत नाहीत. उलट त्यांचे हिंदुत्व सुदृढ होते. कारण ते एका समान स्मृतिपरंपरेत जाणीवपूर्वक सहभागी होतात.

भारत या राष्ट्राची पृथगात्मता आणि स्मृतिपरंपरा ही हिंदुत्वावर निर्भर आहेत असे दाखविण्याचा येथपर्यंत प्रयत्न केला. त्यात जर काही चुकले नसेल, तर हिंदुत्व हेच राष्ट्रियत्व असे मानण्यात काही वावगे नाही हे पटावे.

९

पण पटणार नाही. हिंदुत्व म्हणजे राष्ट्रियत्व हे कितीतरी लोकांना पटणार नाही. ते म्हणतील, की या प्रचंड देशात कोटिकोटींच्या संख्येने बिगरहिंदू राहात आहेत. त्यांना काही आपण उचलून फेकून देणार नाही आहोत. वर वर्णन केलेल्या हिंदू राष्ट्रियत्वाशी त्यांना आत्मीयता वाटणे कठिण आहे. त्यांचे काय करावयाचे ? त्यांना केवळ नागरिक म्हणूनच राहू द्यावयाचे असे म्हटल्यास राष्ट्र उभारणीच्या कामास ते उत्साहाने हातभार कसा लावतील ? आपण जर हिंदू राष्ट्रवाद असे मुखाने घोकत राहिलो, तर ही मंडळी सदैव दुर्मुखलेली राहतील. हे इष्ट नाही. राष्ट्रवाद हे काही साध्यमूल्य नव्हे. माणसांनी सुखासमाधानाने एकत्र राहावयाचे ही गोष्ट अधिक महत्त्वाची आहे. ते शक्य होण्यासाठी तुमच्या पारंपरिक अथवा सांस्कृतिक राष्ट्रवादाऐवजी प्रादेशिक राष्ट्रवाद पत्करला पाहिजे. भारताची विशिष्ट परिस्थिती लक्षात घेऊन, अथवा, निदान मुत्सद्दीपणा म्हणून तरी प्रादेशिक राष्ट्रवादास आपण मान्यता द्यावी. येथील सर्व नागरिकांना समान असा एक भारतीय राष्ट्रवाद आहे असे आपण म्हणत राहू. ब्रिटिशांपासून स्वातंत्र्य हिसकावून घेत असताना अनेक हिंदू-मुसलमान-ख्रिस्त्यांचे रक्त एकत्र सांडले

आहे आणि त्यातून, त्या सामायिक त्यागातून एक नवे भारत राष्ट्र निर्माण झाले आहे असे म्हणत राहू. केवळ म्हणत राहिल्यानेही काही महत्त्वाचे फरक घडून येतील. काही समान परंपरा नव्याने निर्माण करण्याचा प्रयत्न करू या. कारण, अखेर पोटा-पाण्याचा प्रश्न महत्त्वाचा आहे; समाजात तणाव नसण्याचा प्रश्नही महत्त्वाचा आहे. जर आपण हिंदू राष्ट्रवादाचा घोळ घालीत बसू, तर समाजातील निरनिराळ्या घटकांचे सहकार्य कमी होईल व भाकरीचा प्रश्न सोडविणे मुष्कील होईल. तुमचा सांस्कृतिक राष्ट्रवाद ही सद्यःस्थितीत तरी एक न परवडणारी चैन ठरेल.

यावर हिंदुराष्ट्रवादी म्हणेलः– तुम्ही दाखवता ती अडचण मला मान्य आहे. तिच्यातून काही मार्ग काढण्याचा आपण प्रयत्न करू. त्यासाठी हिंदुराष्ट्र-वाद छिनावून घेण्याची आवश्यकता नाही. माझे हिंदुत्वच जर तुम्ही विसरावयास सांगत असाल, तर माझ्या भावजीवनाचा फार मोठा हिस्सा तुम्ही उध्वस्त कराल. तसे करू नका.

मला माहीत आहे, की जे विचारवंत हिंदुत्वनिर-पेक्ष राष्ट्रवादाचा पुरस्कार करतात ते सत्प्रवृत्त अस-तात. एक संपूर्ण नवे आणि समृद्ध असे राष्ट्र निर्माण करण्याच्या कल्पनेने ते झपाटलेले असतात. पण ते इतके झपाटलेले असतात, की सांस्कृतिक राष्ट्रवादा-तील सौंदर्य आणि प्रेरक सामर्थ्य ते लक्षातच घेत नाहीत. याचे एक कारण असे असू शकेल, की प्राचीन संस्कृतीच्या ज्या भागाशी माझा परिचय आहे, त्याच्याशी प्रादेशिक राष्ट्रकार्याचा संपर्कही आला नसेल.

किंवा असे असेल, की माणसांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे दोन प्रकार आहेत. एका प्रकारातील व्यक्तींना भूतकालाविषयी आकर्षण असते व दुसऱ्या प्रकारच्या लोकांना केवळ भविष्याची ओढ असते. असे असेल, तर दोघांनी एकमेकांना समजावून घेणे आणि कामाला लागणे हे शक्य होईल. हिंदुराष्ट्रवाद्याच्या दृष्टीने कामाची योजना अशी राहील.

एका दीर्घकालीन योजनेचा पहिला टप्पा म्हणून या भू-खंडात आर्थिक दृष्ट्या समृद्ध असा एक बहुघटक समाज–प्ल्युटॅलिस्टिक सोसायटी– निर्माण करण्याचा आपण एक प्रामाणिक प्रयत्न करूया. त्या प्रयत्नासाठी जी प्रेरणा लागेल, ती हिंदूंना त्यांच्या हिंदुराष्ट्रवादापासून घेऊ द्या. इतरांनी कोठून घ्यावयाची हे त्यांचे त्यांना ठरवता येईल. आपली मुलेबाळे येथे सुखाने नांदावीत या इच्छेतून-सुद्धा काही एक किमान प्रेरणा त्यांना मिळेलच. पण सर्वांना सामावून घेणारा एक समृद्ध समाज निर्माण करण्याची हिंदुराष्ट्रवादातून निर्माण होणारी प्रेरणा बलवत्तर राहील.

१०

कारण हिंदुत्वाची जी काही संकल्पना इतिहास-क्रमात आकार घेत गेली आहे, तिच्यातून मूल्यांचा एक व्यूह प्रकट झाला आहे. जगात अनेक राष्ट्रे कशास हवीत याचे एक समर्थन असे देता येईल, की प्रत्येक राष्ट्र एक एक मूल्यसंपुट उघडून दाखवीत असते. राष्ट्राराष्ट्रांच्या चढाओढीत जी मूल्ये कसास उतरतील त्यांच्या समन्वयाने एक विश्वसंस्कृती जन्मास येणार आहे. ही इतिहास-मीमांसा अतिशय मेटॅफिजिकल म्हणून, वाटल्यास, सोडून देऊ. पण हिंदुत्व याचा एक अर्थ प्राचीन कालापासून या भूखंडात सुरू असलेली एक नैतिक चळवळ असा करता येतो. या चळवळीतून जी मूल्ये बाहेर पडली, त्यांची एक यादी अशीः– अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्म-चर्य आणि अपरिग्रह. मनू आणि याज्ञवल्क्य त्यांना सामान्यधर्म म्हणतात, पतंजली त्यांना यम असे नाव देतो, जैन त्यांना व्रते म्हणतात, बुद्धाने त्यांना पंचशील म्हटले. आणखीही अनेक ठिकाणांहून एत-त्सदृश याद्या काढता येतील. प्रत्येक यादीत एखादी बाब अधिक उणी आढळेल. पण तो फरक नगण्य आहे ह सर्वांनाच मान्य होईल. उदाहरणार्थ, बुद्धाने अपरि-ग्रहाचा उल्लेख न करता त्याच्या ऐवजी मद्यपान-निषेध (सुरामैरेयपान-विरति) सांगितला आहे. या मूल्यांचा पुरस्कार आणि त्यांची आस्थापना म्हणजे हिंदुत्वाची चळवळ असे म्हणता येईल.

सत्य हे मूल्य बाजूस ठेवू. कारण ते सर्वांनाच मान्य असते. अहिंसेचा विचार करू. सार्वत्रिक आणि आत्यंतिक अहिंसा जगात सर्वत्र मान्य असत नाही; म्हणून ते मूल्य खास आमचे असे म्हणता येईल. अहिंसेचा अत्यंत व्यापक अर्थ असा करता येईल : जगात जे जे जगते आहे त्या प्रत्येकास, शक्य तेवढे करून, त्याच्या त्याच्या रीतीने जगू द्या. जे उमलू

पाहते, त्याला कुस्करू नका. सर्वच जीवन पवित्र आहे. त्याच्या विषयी आदर बाळगूया. द्वेष नको. शरीरानेच नव्हे, तर वाणीने आणि मनानेही कोणाला दुखवूया नको : हा सर्व अर्थ त्या संकल्पनेत फार पूर्वी नसेलही. पण गांधी–विनोबापर्यंत अहिंसेच्या तत्त्वाचा जो विकास झाला आहे, त्यात तो आहे.

आता पुढील प्रश्न असा. ज्याला लोकशाही म्हणतात ती गोष्ट यात येत नाही काय ? मला वाटते, येते. मूलतः लोकशाही म्हणजे दुसऱ्याच्या मताविषयी आदरभाव, जितका मी महत्त्वाचा तितकीच दुसरी कोणतीही व्यक्ती महत्त्वाची अशी निरंतर जाणीव. हा सर्व अर्थ अहिंसेमध्ये आहे आणि थोडा अधिकही आहे. अहिंसा ही संकल्पना व्यापक आहे. आणि, तुलनेने, लोकशाही ही संकुचित आहे तेव्हा लोकशाही नावाच्या एका अदृष्टपूर्व मूल्याची आपण पश्चिमेतून आयात केली असे मानावयाचे कारण नाही. हिंदू राष्ट्रवादात ते मूल्य अनुस्यूत आहे.

अस्तेयाचा विचार करू. अस्तेय म्हणजे जी वस्तू माझी नाही ती मी न घेणे. (अदत्तादान-विरति हे पंचशीलांपैकी एक शील म्हणून सांगितले आहे. त्याचा शब्दशः अर्थ होईल : जे कोणी दिलेले नाही ते घेण्यापासून परावृत्त होणे.) एखादी वस्तू माझी केव्हा होते यासंबंधी काही सखोल आणि सुसूत्र विचार आपल्याकडे झाला आहे असे वाटत नाही वस्तूच्या निर्मितीसाठी मी केलेल्या श्रमामुळे ती माझी होते हा विचार प्रस्तुत लेखकाला ग्राह्य व ना. मी जर पुरेसे श्रम न करेन, तर तेवढ्या संपत्तीच्या उपभोगावर माझा अधिकार राहणार नाही कारण श्रमातूनच, विशेषतः थकवा येणाऱ्या शारीरिक श्रमातूनच, संपत्ती निर्माण होते हा विचार मूळ या आमच्या परंपरेतील नाही. विनोबा मात्र म्हणतात, की संपत्ती निढळाच्या घामातून निर्माण होते हा विचार वेदात आहे. पण ' न ऋते श्रांतस्य सख्याय देवाः ' (श्रम करून थकल्याविना देव मदतीस येत नाहीत.) या ऋग्वेदातील वचनाशिवाय या संदर्भातील दुसरे एखादे वचन प्रस्तुत लेखकाच्या आढळात नाही. म्हणून मी असे मानतो, की गांधींनी शरीर-श्रमाच्या पावित्र्याचा हा विचार पश्चिमेतून आणला व आपल्या एकादश व्रतांत त्यास स्थान दिले. आता तो विचार आपला झाला. तो विचार घेऊन आपण म्हणू शकतो, की स्तेयवृत्ती म्हणजेच विनाश्रम जगणे, दुसऱ्याच्या श्रमातून निर्माण झालेल्या संपत्तीविषयी लोभाविष्ट होणे. असे न करणे म्हणजे अस्तेय हे मूल्य होय. ' मा गृधः कस्यस्विद् धनम् ' (दुसऱ्याच्या धनाचा लोभ धरू नकोस). या ईश उपनिषदातील आदेशाचा अर्थ असा घेता येईल.

श्रमातून, आणि केवळ श्रमातून, संपत्ती निर्माण होते हे मान्य केल्यावर त्यातून असा निष्कर्ष काढू नये, की मी निर्मिलेल्या अथवा माझ्या वाडवडिलांनी निर्मिलेल्या संपत्तीचा मी कितीही संचय करावा. कारण ' अपरिग्रह ' हे दुसरे मूल्य आपल्या सांस्कृतिक परंपरेत आहे. परिग्रहाने दुःखे वाढतात, आत्म्याचा संकोच होतो. परिग्रह नको याचा अर्थ उपभोगच नको असा होत नाही. ' परमेश्वराच्या नावाने त्याग करून भोगीत जा ' (तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः ।) असे ईशावास्याचे सांगणे आहे. निर्लेप, असंग वृत्तीने, हे सर्व ईश्वराचे वैभव आहे या वृत्तीने सृष्टीतील नानाविध गोष्टींचा उपभोग घेता येतो. भगवान बुद्ध निरनिराळ्या उद्यानांत वास करीत असत. पण त्या उपवनांच्या परिग्रहाची अथवा मालकीची भावना त्यांची नव्हती हे उघड आहे.

वर सांगितलेली अस्तेय–वृत्ती आणि आता सांगितलेली अपरिग्रहाची वृत्ती एकत्र आणली म्हणजे समाजवादाची उच्चतम संकल्पना निर्माण होते. या समाजवादामध्ये श्रम केल्याशिवाय उपभोगाचा अधिकार येत नाही आणि खाजगी मालकीचा निषेध आहे. मार्क्सच्या ' शास्त्रीय समाजवादा'पेक्षा हा समाजवादी विचार अधिक प्रेरक आहे. कारण त्याची मुळे शाश्वत नीतितत्त्वांत आहेत.

अहिंसा, अस्तेय आणि अपरिग्रह या हिंदुराष्ट्राच्या मूल्यांत लोकशाही आणि समाजवाद यांनी जे जे निर्दिष्ट होते, ते ते सर्व आहे आणि शिवाय अधिकही काही आहे. जे अधिक आहे तेही लोभस आहे.

हिंदू नावाचा धर्म नाही आणि हिंदू राष्ट्रवाद हा धर्मावर आधारित नाही हा मुद्दा स्पष्ट करण्याची कोशीस वर केलेलीच आहे. हिंदुत्व ही एक चळवळ आहे. ते एक नैतिक आरोहण आहे. इतिहासाकडे पाहिले तर असे दिसते, की अनाग्रहीपणा हा या

चळवळीचा एक स्थायी भाव आहे. माणसाचे जे काही उच्चतम प्राप्तव्य असेल, तिकडे पोचण्याचे अनेक मार्ग आहेत हे या चळवळीत गृहीत आहे आणि अनेक ठिकाणी तसे स्पष्ट निर्देश आहेत. आपआपल्या कुवतीप्रमाणे आणि रुचिवैचित्र्याप्रमाणे प्रत्येकाने मार्ग शोधला, तरी मुक्कामाचे ठिकाण एकच असते या अर्थाची वचने पारंपरिक वाङ्मयात विपुल आहेत. म्हणून या देशात धार्मिक झगडे झाले नाहीत. शैव, वैष्णव, शाक्त, जैन इत्यादी सर्व धार्मिक मतांचे अनुयायी येथे सुखाने नांदले.

हिंदू–मुसलमानातील दंगे ही धार्मिक भांडणे नव्हेत. ते दोन समाजातील दंगे असतात. मुसलमानांच्या धार्मिक श्रद्धा चुकीच्या आहेत, त्यामुळे ते नरकात जातील, म्हणून त्यांनी त्या सोडून द्याव्यात व आमच्या श्रद्धा स्वीकाराव्यात असे हिंदू दंगेखोरांना वाटत नाही. युरोपात जे धार्मिक झगडे झाले, त्यात तुमच्या श्रद्धा चुकीच्या आणि आमच्या बरोबर असा वादाचा मुद्दा असे. येथे होणाऱ्या झगड्यांमध्ये 'तुम्ही आमच्यावर कसे कुरघोडी करता ते पाहू' किंवा 'तुमच्या नाकावर टिच्चून अमुक एक गोष्ट आम्ही करूच' असा मुद्दा असतो. "साले माजले आहेत. याद राहील असे बडवून काढले पाहिजे" असे दंगलखोर म्हणत असतो. 'तुम्ही' विरुद्ध 'आम्ही' असा तो सामना असतो. मुसलमानांच्या धार्मिक श्रद्धांविषयी हिंदू दंगलखोरांना माहिती नसते आणि जिज्ञासाही नसते. हिंदूंच्या दृष्टीने पाहता कुणाचीही धार्मिक मने काहीही असलेली त्याला खपते आणि अधार्मिक मतेही खपतात. माकडासारख्या प्राण्यांपासून माणसाची उत्पत्ती झाली या डार्विनच्या मतामुळे युरोपात हलकल्लोल माजला. ते मत जेव्हा हिंदुस्थानात आले, तेव्हा ढिम्म झाले नाही. आम्ही म्हटले, "डार्विनच्या कितीतरी आधी आमच्या पुराणांतून डार्विनचा विकासवाद सांगितला आहे. मत्स्य, कूर्म इत्यादी विष्णूचे दहा अवतार जीवसृष्टीच्या विकासाचा क्रमच सांगतात". बिचारा डार्विन ! धर्ममत–निरपेक्ष सामाजिक जीवन असा जर सेक्युलॅरिझमचा अर्थ असेल, तर सेक्युलॅरिझम् ही हिंदुत्वाची एक अर्थच्छटा आहे. नेहरू म्हणत असत, की सेक्युलॅरिझम् ही आमची परंपरा आहे, 'आमची' म्हणजे कोणाची ? येथील मुसलमानांची अथवा ख्रिस्तांची असे त्यांना म्हणावयाचे नसावे. ती हिंदूंची परंपरा आहे.

तेव्हा लोकशाही, समाजवाद, सेक्युलॅरिझम् अशी जी काही मूल्ये आजकाल सांगितली जातात, ती सर्व हिंदु–राष्ट्रवादात अनुस्यूत आहेत. म्हणून जे स्वतःला आधुनिकतावादी म्हणवितात, त्यांनी हिंदु–राष्ट्रवाद म्हटल्याबरोबर हडबडून जावयाचे कारण नाही. हिंदुराष्ट्रवादाच्या स्वीकाराने त्यांनाही अभिप्रेत असे या राष्ट्राचे नवोत्थान घडून येईल.

११

पण हा प्रश्न इतका सोपा नाही. 'हिंदु' या नावाबद्दल तिरस्कार असणारें अनेक हिंदू हिंदुस्थानात रहातात. तसेच पुष्कळ अहिंदूही येथे रहातात? त्यांनी काय करावयाचे ?

त्यांनी काहीच करावयाचे नाही. जे काही करावयाचे ते हिंदू राष्ट्रवाद्यांनीच करावयास हवे. त्यांनीच एक सुघटित, सुदृढ असे हिंदुत्व उभे करावयाचे आहे. साऱ्या जगाने टकमका पाहात रहावे असे एक हिंदुत्व निर्माण करावयाचे आहे. हिंदूंच्या शाश्वत मूल्यांवर आधारलेली एक जीवनपद्धती प्रसारित करावयाची आहे. पृथ्वीच्या जवळून जाणाऱ्या उल्का जशा पृथ्वीच्या गुरुत्वाकर्षणामुळे तिच्याकडे खेचल्या जातात, तसे हिंदू जीवनपद्धतीच्या रमणीयतेने येथील अहिंदू समाज हिंदुत्वात खेचले जातील. गुरुत्वाकर्षणाने; बळजबरीने नव्हे. हिंदू समाजाकडे या घडीला ते गुरुत्व नाही. मग आकर्षण कोठून येईल.

गुरुत्व यावे म्हणून प्राचीन मूल्यांच्या आधारावर जाणीवपूर्वक आपली जीवनरीती बदलली पाहिजे. ती उदार आणि उदात्त केली पाहिजे. हिंदुराष्ट्रवाद हा मुसलमानांच्या अथवा अन्य कोणाच्या द्वेषावर पोसावयाचा नाही. 'अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च' हा आमचा नोंद झालेला राष्ट्रिय आदर्श आहे. द्वेषाने शक्ती क्षीण होते.

अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह इत्यादी मूल्यांच्या आधारावर जीवनाची घडी बसवावयाची आहे. गांधींनी असा प्रयोग केला. काही प्रमाणात त्याला यश आले. गुजरातमध्ये आजही जे शैक्षणिक प्रयोग सुरू आहेत, त्यांच्यामागे हिंदू मूल्यांचे अनुकरण करणारी गांधींची जीवनदृष्टी आणि प्रेरणा आहे.

अनुक्रमणिका

तेथील जीवन थोडे थोडे बदलत आहे असे वाटते. सबंध भारतभर हा प्रयोग करूया. एक लहान अडचण आहे. हिंदुराष्ट्रवाद ही काही तरी संकुचित विचारसरणी आहे, असा एकसारखा प्रचार होत आहे. त्यामुळे तरुणांस थोडी नाउमेदी वाटते. आपण आपले विचार स्वच्छ केले तर ती नाउमेदी जाईल. 'यंग मेन्स् ख्रिश्चन असोसिएशन' मध्ये शिरताना ख्रिस्ती तरुणास लाज वाटत नाही. पण 'हिंदू युवजन संघ' अशी काही संस्था निघाली, तर त्यात प्रवेश करताना आपल्याकडे कोणी पाहात तर नाही याची प्रथम आपण खात्री करून घेऊ. हे होऊ नये. 'ख्रिश्चन समाजवाद' या शब्दप्रयोगात कोणास काही वावगे वाटत नाही. 'हिंदू समाजवाद' म्हटल्यावर मात्र म्हणणाऱ्याची कुचेष्टा होते. ती होऊ नये. पारंपरिक हिंदू मूल्यांतून समाजवादाच्या निर्मितीस पुरेशी प्रेरणा मिळेल. आणि ती पथ्यकर असेल.

साभार पोच

* **'वैज्ञानिक पारिभाषिक संज्ञा'** (वनस्पतीशास्त्र – व्याख्यासंग्रह) : संपादक– शं. आ. परांडेकर; प्रकाशक– महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई; १९७७; पृ. ६ + ३४५; कि. ३५ रुपये.

* **'यज्ञ : आशय आणि आविष्कार'** : प्रमुख संपादक गणेश थिटे; प्रकाशक– याज्ञवल्क्य आश्रम, १२१ कसबा पेठ, पुणे ११; १९७९; पृ. ६ + १९८; किंमत ३० रुपये.

* **'सूळ'** (कथासंग्रह) : रघुनाथ मिरकुंडे, पद्म प्रकाशन, सोनकिरे (सांगली); १९७९; पृ. १०२; किंमत १५ रुपये.

* **वृंदगान'** (काव्यसंग्रह) : फ. मुं. शिंदे; प्रोग्रेसिव्ह को–ऑप. पब्लिकेशन्स सोसायटी लि., अंगुरीबाग; औरंगाबाद; १९७८; पृ. ४८; किंमत ८ रुपये.

* **'प्रकाशाचा देश शोधताना'** (कवितासंग्रह) प्रा. अनुराधा केने, सौरभ प्रकाशन, १७४, अभ्यंकर नगर, नागपूर १०; १९८०; पृ. ५६; किमत ९ रुपये.

'आपल्या आर्थिक विकासाची समस्या' (व्याख्यान संग्रह) व्याख्याते प्रा. नी. वि. सोवनी; नागपूर विद्यापीठ प्रकाशन, नागपूर; १९७९; पृ. ८२; किंमत ५ रुपये.

* **'कोरस'** (कवितासंग्रह)–प्रा. विश्वास वसेकर; प्रतिमा प्रकाशन, १८ नूतन कॉलनी, औरंगाबाद; १९८०; पृ. ७२; किंमत १० रुपये.

* **'चक्रपाणी चिंतन'**–ब्रह्मानंद देशपांडे : राउळ प्रकाशन, श्रीकृष्णनगर, पैठणरोड, औरंगाबाद; १९७९; पृ. १६०; किंमत १५ रुपये.

अनुक्रमणिका

मे. पुं. रेगे

लवंदे-पाटणकरवादातील मुद्दे-२*

कान्ट व आविष्कारवाद

लवंदे यांनी घेतलेले इतर आक्षेप मुख्यतः पाटणकरांनी आविष्कारवादाचे (Expressionism) जे विवरण केले आहे त्याच्या संदर्भात आहेत. कान्ट हा आविष्कारवादाचा जनक आहे असे विधान पाटणकरांनी केले आहे आणि हेगेल, बोसांके व अलेक्झांडर यांची सौंदर्यमीमांसा आविष्कारवादी विचारसरणीची आहे असे मत त्यांनी मांडले आहे. लवंदे यांना ह्या दोन्ही गोष्टी आक्षेपार्ह वाटतात.

लवंदे यांची ह्यासंबंधीची वाक्ये अशी : "कान्टच्या सौंदर्यमीमांसेत आविष्कारवादाला कुठेही स्थान नाही. कितीही प्रयत्न केला तरी आविष्कारवादाचा (एक्स्प्रेशनिझम) दूरान्वयानेसुद्धा वास कान्टच्या तत्त्वज्ञानात येत नाही. डॉ. पाटणकरांचा आग्रह असा, की कान्ट हा आविष्कारवादाचा जनक होय !

आपल्याला...आविष्कारवादाचा जनक ठरविल्याबद्दल कान्टने कपाळावर हात मारून घेतला असला पाहिजे. तीच गोष्ट हेगेल, बोसांके व अलेक्झांडर यांची. यांनासुद्धा आमच्या डॉक्टरसाहेबांनी आविष्कारवादाचे प्रवर्तक ठरविले आहे व तेसुद्धा ते नाही नाही असे म्हणत असताना."

ह्या आक्षेपाचा विचार करण्यापूर्वी लवंदे यांनी कान्टच्या संदर्भात मांडलेल्या दोन मुद्द्यांची दखल घेणे इष्ट ठरेल. लवंदे यांनी कान्टचे पुढील वाक्य उद्धृत केले आहे : "The sole foundation of judgement of taste is form of finality of an object (or mode of representing it). (पान ६२)" आणि ह्या वाक्याचा अर्थ त्यांनी पुढे दिल्याप्रमाणे लावला आहे. "याचा अर्थ असा, की सौंदर्यानुभवात 'फॉर्म' असते. परंतु ते त्या वस्तूचे असते आणि त्यात 'फायनॅलिटी' म्हणजे 'स्वयंपूर्णता' असते". येथे फायनॅलिटी म्हणजे स्वयंपूर्णता असा जो लवंदे यांनी अर्थ लावला आहे तो चूक आहे. फायनॅलिटी म्हणजे हेतुपूर्णता, वस्तूचे स्वरूप एखाद्या हेतूला अनुसरून असण्याचा तिच्या ठिकाणी असलेला धर्म. सुंदर वस्तूच्या ठिकाणी, कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे, कोणत्या प्रकारची हेतुपूर्णता असते हे आपण वर पाहिलेच आहे.

दुसरा मुद्दा असा : लवंदे यांनी असे विधान केले आहे, की कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे दोन प्रकारच्या संकल्पना असतात; एक ऑन्टॉलॉजिकल (वस्तुवाचक) आणि दुसरा प्रकार म्हणज ॲक्सिऑलॉजिकल (मूल्यवाचक). आणि कान्टने असे प्रतिपादन केले आहे, की सौंदर्यानुभवात वस्तुवाचक संकल्पना नसतात. पण मूल्यवाचक संकल्पना असतात. लवंदे यांची वाक्ये अशी : "संकल्पना या शब्दाला दोन अर्थ आहेत असे त्याला (कान्टला) सांगावयाचे असते. ते दोन अर्थ 'ऑन्टॉलॉजिकल'(वस्तुवाचक) आणि 'ॲक्सिऑलॉजिकल' (मूल्यवाचक) असे आहेत ... २०३ पानापर्यंत कान्टचे म्हणणे असे, की सौंदर्यानुभवात वस्तुवाचक संकल्पना नसतात. याचा अर्थ दुसऱ्या कुठल्याच संकल्पना नसतात असे नव्हे. २०४ पानापासून जेव्हा डायलेक्टिक सुरू होते तेव्हा कान्ट आग्रहाने प्रतिपादतो, की सौंदर्या-

* मार्च, १९८० अंकात 'लवंदे-पाटणकर वादातील मुद्दे- १' हा लेख प्रसिद्ध झाला होता. एप्रिल अंकात ह्याच लेखाचा दुसरा भाग प्रसिद्ध होत आहे.

अनुक्रमणिका

नुभवात मूल्यवाचक संकल्पना असतात. त्याचे हे म्हणणे बरोबर आहे. सौंदर्यानुभवात जर केवळ वस्तुवाचक संकल्पना असतील तर सौंदर्यानुभवाचे स्वतंत्र अस्तित्व नाहीसे होऊन सौंदर्यशास्त्र हे भौतिकशास्त्राचा एक घटक होईल. सौंदर्यशास्त्र हे स्वतंत्र शास्त्र आहे असा कान्टचा आग्रह आहे व त्याकरता त्याचे म्हणणे असे, की जरी सौंदर्यानुभवात वस्तुविषयक संकल्पना नाहीत, तरी मूल्यविषयक संकल्पना असल्याच पाहिजेत. "

आता एक गोष्ट स्पष्ट आहे. 'ऑन्टॉलॉजिकल' आणि 'अॅक्सिऑलॉजिकल' हे शब्द वापरून कान्टने संकल्पनांमध्ये भेद केलेला नाही. काही संकल्पना ऑन्टॉलॉजिकल असतात आणि काही अॅक्सिऑलॉजिकल असतात असे कान्टने स्वत: म्हटलेले नाही. तेव्हा कान्टने संकल्पनांमध्ये केलेल्या ज्या भेदाचा निर्देश ऑन्टॉलॉजिकल आणि अॅक्सिऑलॉजिकल हे दोन शब्द वापरून लवंदे यांनी केला आहे तो स्वत: कान्टने कोणत्या शब्दांत मांडला आहे हे लवंदे यांनी स्पष्ट केले पाहिजे. कान्टची स्वतःची संबंधित विधाने अशी आहेत, की फक्त दोन प्रकारच्या संकल्पना असतात; हे दोन प्रकार म्हणजे निसर्गविषयक संकल्पना आणि स्वातंत्र्यविषयक संकल्पना; पहिल्या प्रकारच्या संकल्पनांमुळे अनुभवपूर्व तत्त्वांवर आधारलेले औपपत्तिक (theoretical) ज्ञान शक्य होते; (उदा. 'द्रव्यगुण', 'कारण' ह्या संकल्पना ह्या प्रकारच्या होत.). दुसऱ्या प्रकारच्या संकल्पनांकडून संकल्पशक्तीचे (Will) नियमन करणारी मूलभूत तत्त्वे प्राप्त होतात; (म्हणजे नैतिक नियम प्राप्त होतात.) [पहा: Now there are but two kinds of concepts, ... The concepts referred to are those *of nature* and that *of freedom*. By the first of these a *theoretical* cognition from *a priori* principles becomes possible. In respect of such cognition, however, the second by its very concept, imports no more than a negative principle (that of simple antithesis), while for the determination of the will, on the other hand, it establishes fundamental principles which enlarge the scope of its activity and which on that account are called *practical*. – p. 8.].

आता लवंदे यांनी ज्यांना मूल्यविषयक (अॅक्सिऑलॉजिकल) संकल्पना म्हटले आहे त्या म्हणजे ज्यांना कान्टने स्वातंत्र्याच्या संकल्पना म्हटले आहे त्याच असतील, तर सौंदर्यानुभवात ह्या संकल्पना अंतर्भूत नसतात अशीच कान्टची स्वच्छ भूमिका आहे. कान्टच्या स्वातंत्र्यविषयक संकल्पना म्हणजे ज्यांच्यावर व्यावहारिक तत्त्वे आधारली जातात त्या संकल्पना. व्यावहारिक तत्त्वे म्हणजे काय निवडावे किंवा काय चांगले आहे हे ठरविणारी तत्त्वे. आणि चांगुलपणाचे निकष घालून देणाऱ्या ह्या संकल्पना– साधन म्हणून चांगल्या असलेल्या गोष्टीच्या चांगुलपणाचे किंवा स्वतःच चांगल्या असलेल्या गोष्टीच्या चांगुलपणाचे निकष घालून देणाऱ्या संकल्पना– सौंदर्यानुभवात अंतर्भूत नसतात. पहा : "But neither can any representation of an objective end ... determine the judgement of taste, and, consequently, neither can any concept of the good. (p. 62)." कान्टला सौंदर्यानुभवाची स्वायत्तता जी टिकवायची होती ती केवळ ज्ञानानुभवापासून टिकवायची नव्हती; ती चांगुलपणाच्या अनुभवापासूनही टिकवायची होती.

आता आविष्कारवादाशी संबंधित असलेल्या आक्षेपांकडे वळूया. कान्ट, हेगेल, अलेक्झांडर, क्रोचे हे तत्त्ववेत्ते घेतले तर त्यांनी मांडलेल्या सौंदर्यमीमांसा सर्वतोपरी समान नाहीत, कित्येक बाबतींत एकमेकांपासून भिन्न असलेल्या अशा त्या मीमांसा आहेत हे स्पष्ट आहे. आणि तरीही हे तत्त्ववेत्ते आविष्कारवादाचे पुरस्कर्ते आहेत असे जर कुणी म्हटले, तर ते कधी मान्य होऊ शकेल ? एक तर विशिष्ट बाबतींत ह्या तत्त्ववेत्त्यांमध्ये मतभेद असले, तरी एक समान सिद्धांत त्या सर्वांनी स्वीकारला आहे असे दाखविण्यात आले पाहिजे. ह्या समान सिद्धांतात परस्परविसंगत अशा उपसिद्धांतांची भर घातल्याने ह्या वेगवेगळया मीमांसा प्राप्त झाल्या आहेत असे दाखवून दिले पाहिजे. हा समान सिद्धांत, ज्याचे

अनुक्रमणिका

'आविष्कारवाद' असे यथार्थपणे वर्णन करता येईल, असा असला पाहिजे. म्हणजे सुंदर वस्तूमध्ये किंवा कलाकृतीमध्ये कशाचा तरी आविष्कार झालेला असतो, सुंदर वस्तूचे सौंदर्य, कलाकृतीचे कलाकृती हे स्वरूप, विशिष्ट प्रकारच्या आविष्कारामध्ये सामावलेले असते, असा ह्या समान सिद्धांताचा आशय असला पाहिजे. तसेच कलाकृतीला कलाकृती हे स्वरूप किंवा दर्जा प्राप्त करून देणाऱ्या ह्या आविष्काराचे, ह्या तत्त्ववेत्त्यांना अभिप्रेत असलेले स्वरूपही साधारणपणे सारखे असले पाहिजे. तेव्हा कान्ट, हेगेल, अलेक्झांडर आणि क्रोचे यांच्या सौंदर्य-मीमांसांत असे काही समान सूत्र आढळते की नाही ते पहावे लागेल.

ह्या बाबतीत कान्टचे म्हणणे असे आहे : "सौंदर्याचे (मग ते निसर्गाचे असो किंवा कलेचे असो), वेदनात्म परिकल्पनांचा **आविष्कार** असे सामान्यपणे व्याख्यापन करता येईल". (जाड ठसा-मूळात; पृ. १८३). [Beauty (whether it be of nature or of art) may in general be termed the *expression* of aesthetic ideas.] पण ह्या म्हणण्याला पुढील जोड दिली पाहिजे असेही कान्टने म्हटले आहे : कलेचे सौंदर्य घेतले, तर ही परिकल्पना तिच्या विषयवस्तूच्या (Object) संकल्पनेच्या माध्यमाद्वारा जागृत झालेली असते. उलट, निसर्ग-सौंदर्य घेतले, तर वस्तूचे जे साक्षात् दर्शन (प्रतिभान) आपल्याला लाभलेले असते त्याचे केवळ चिंतन, ती वस्तू कशी असायला हवी ह्या-विषयीच्या संकल्पनेच्या निरपेक्ष, ती वस्तू ज्या परि-कल्पनेचा **आविष्कार** म्हणून मानण्यात येत असेल, ती परिकल्पना जागृत आणि संक्रांत करायला पुरेसे असते. [But the proviso must be added that with beauty of art this idea must be excited through the medium of a concept of the Object, whereas with beauty of nature, the bear reflection upon a given intuition, apart from what the object is intended to be, is sufficient for awakening and communicating the idea of which that Object is regarded as the *expression* p. 184].

तेव्हा सुंदर वस्तूचे सौंदर्य आविष्कारामध्ये सामावलेले असते असे कान्ट स्पष्टपणे म्हणतो. हा आविष्कार कशाचा असतो ? सुंदर वस्तू, मग ती निसर्गातील एखादी सुंदर वस्तू असो किंवा एखादी सुंदर कलाकृती असो, एका परिकल्पनेचा आविष्कार असते. ह्या अविष्काराचे स्वरूप आता समजून घेतले पाहिजे.

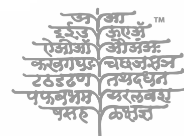
नैसर्गिक सुंदर वस्तू ही निसर्गात आयती असते, ती कलाकृतीप्रमाणे माणसाने घडविलेली नसते. आता कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे : (१) अशी निस-र्गातील सुंदर वस्तू एका वेदनात्म परिकल्पनेचा आविष्कार असते. (२) तिच्या स्वरूपाचे चिंतन केले असता, ती वस्तू कोणत्या प्रकारची वस्तू आहे आणि त्या प्रकारची वस्तू म्हणून तिचे स्वरूप कसे असायला हवे अशा विचाराचा आधार न घेताही, ज्या परिकल्पनेचा आविष्कार म्हणून त्या वस्तूकडे आपण पहात असू ती परिकल्पना चिंतकाच्या मनात जागृत आणि संक्रांत (communicated) होते. (३) वस्तू सुंदर आहे हा अनुभव म्हणजे ती वस्तू एका परिकल्पनेचा आविष्कार आहे असे साक्षात् दर्शन (प्रतिभान).

ह्या म्हणण्याचा अर्थ अधिक स्पष्ट करावा लागेल. ह्या संदर्भात परिकल्पना म्हणजे वस्तूच्या स्वरूपा-तील एकतेचे तत्त्व. ह्या एकतेच्या तत्त्वाला कान्ट परिकल्पना का म्हणतो ? एक तर हे एकतेचे तत्त्व संकल्पनेच्या स्वरूपाचे नसते. उदा. समजा, मी एखाद्या वस्तूला 'घोडा' म्हणून ओळखतो तेव्हा माझ्या-समोर इंद्रियसंवेदना आणि प्रतिमा यांचा मिळून बनलेला आशय असतो आणि ह्या आशयाला उद्देशून 'घोडा' ह्या संकल्पनेचे उपयोजन करता येते, ('घोडा' ही संकल्पना त्याला उद्देशून लावता येते), त्या आशयात जो तपशील असतो त्याचे 'घोडा' ह्या संकल्पनेच्या साहाय्याने एकात्म आणि सुसंगतपणे ग्रहण करता येते असे मी मानतो. वस्तूच्या सौंदर्याच्या अनुभवात जो तिच्या दृश्य स्वरूपाच्या एकतेचा प्रत्यय असतो तो असा संकल्पनात्मक नसतो, तो संकल्पना-निरपेक्ष असतो आणि म्हणून कान्ट ह्या एकतेच्या सूत्राला आणि त्याच्या प्रत्ययाला (represen-

tation) परिकल्पना म्हणतो. पण परिकल्पनेमध्ये आणखी काहीतरी अभिप्रेत आहे. परिकल्पना हा पूर्णाचा (whole), समग्रतेचा (totality), स्वयंपूर्णतेचा (self - sufficiency) प्रत्यय असतो. जे स्वयंपूर्ण असते ते अन्य कशावर आधारलेले नसते (unconditioned). पहा : "Idea is the representation of the whole in so for as it necessarily precedes the determination of the parts... Transcendental Ideas are those in which the absolute whole determines the parts in an aggregate or as series." (Reflexionen ii 1244–quoted in A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason, N. K. Smith, 2nd Ed. 1962). "... only the totality of things, in their interconnection as constituting the universe, is completely adequate to the Idea" (Critique of Pure Reason, A 317–18=B 374–5). म्हणजे "जो पूर्ण (त्याच्या) भागांच्या निर्धारणाच्या अनिवार्यपणे पूर्ववर्ती असतो अशा पूर्णाचा प्रत्यय म्हणजे परिकल्पना होय... ज्यांच्यामध्ये केवल पूर्ण (आपल्या) भागांच्या समूहांचे किंवा श्रेणींचे निर्धारण करतो (ते प्रत्यय) म्हणजे परिकल्पना होत." "परस्परसंबंधांमधून विश्व म्हणून सिद्ध होणारे समग्र वस्तुजात हाच केवल परिकल्पनेला पुरतेपणे साजेल (असा आशय) असतो."

तेव्हा निसर्गातील सुंदर वस्तूच्या स्वरूपामध्ये जे एकतेचे सूत्र असते, ते त्या वस्तूच्या दृश्य स्वरूपाला स्वयंपूर्ण, एक समग्र पूर्ण असे रूप देणारे सूत्र असते. ह्या सूत्राचा –परिकल्पनेचा–आविष्कार म्हणजे त्या वस्तूचे सुंदर स्वरूप. हे सूत्र त्या वस्तूच्या स्वरूपातील प्रत्येक घटक, प्रत्येक संवेदना आणि प्रतिमा निर्धारित करते. हे सर्व घटक आणि त्यांच्यामधील परस्परसंबंध ह्यांनी सिद्ध झालेले जे त्या वस्तूचे दृश्य स्वरूप असते त्यात हे सूत्र मूर्त झालेले असते, प्रकट झालेले असते. वस्तू, आणि वस्तूला उद्देशून लावता येईल अशी संकल्पना, ह्या दोहोंमध्ये तार्किक नाते असते; पण त्या दोन भिन्न, अलग असलेल्या अशा गोष्टी असतात. त्या वस्तूला उद्देशून जो संकल्पना लावता येते ती त्या वस्तूसारख्या असलेल्या इतर वस्तूंना उद्देशून लावता येते. पण सुंदर वस्तूचे स्वरूप, आणि ह्या स्वरूपात मूर्त किंवा सिद्ध किंवा आविष्कृत झालेले एकतेचे सूत्र ह्या गोष्टी अशा एकमेकांपासून अलग नसतात. त्या स्वरूपाला सिद्ध करण्यात त्या सूत्राची परिपूर्ती असते आणि त्याबरोबरच ह्या स्वरूपात ते निःशेषपणे विलीन झालेले असते. ज्या स्वरूपात हे एकतेचे सूत्र मूर्त झालेले असते त्याला वेगळे काढून इतर कोणत्यातरी तपशीलाला एकता द्यायला, त्याचे नियमन करायला ते उपयोगी पडत नाही. एकता आणि अनेकता, आकार आणि आशय यांच्यामध्ये हे जे परस्परावलंबित्व असते, हा जो एकजीवपणा असतो त्याच्यात वस्तूच्या सुंदर स्वरूपाची स्वयंपूर्णता सामावलेली असते; दुसऱ्या शब्दांत ही गोष्ट सांगायची तर ह्याच्यातच सुंदर वस्तूचे नावीन्य, मौलिकता, अनन्यसाधारणत्व सामावलेले असते.

हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होण्यासाठी विवेकात्म परिकल्पना (rational idea) आणि वेदनात्म परिकल्पना (aesthetic idea) हा जो भेद कान्टने केला आहे तोही ध्यानात घेतला पाहिजे. विश्व किंवा वास्तवता हा एक केवल, स्वयंपूर्ण असा पूर्ण आहे अशी त्याची केलेली कल्पना ही एक विवेकात्म परिकल्पना आहे. एखादी संकल्पना ज्याप्रमाणे अनेक वस्तूंना उद्देशून लावता येते, तशी ही परिकल्पना अनेक वस्तूंना उद्देशून लावता येणार नाही हे उघड आहे. संकल्पनेची अनेक उदाहरणे असू शकतात; परिकल्पना ही सर्वसमावेशक समग्राची कल्पना असल्यामुळे ज्यांना उद्देशून ती लावता येईल अशी तिची अनेक उदाहरणे असूच शकत नाहीत. तेव्हा संकल्पना आणि तिची उदाहरणे यांच्या दरम्यानचा तार्किक संबंध, (उदा. 'घोडा' ही संकल्पना आणि तिची उदाहरणे असलेले विशिष्ट घोडे यांच्या दरम्यानचा संबंध), आणि परिकल्पना व तिचा विषय असलेले (समग्र, स्वयंपूर्ण) विश्व यांच्या दरम्यानचा तार्किक संबंध यांच्यात फरक असणार. 'हा एक घोडा आहे' ह्या विधानात 'घोडा' ही संकल्पना एका विशिष्ट उदाहरणाला उद्देशून लावण्यात आली आहे आणि तिचे असे उपयोजन करण्यात ज्यांना उद्देशून ती लावता येईल





आणि ज्यांना उद्देशून ती लावता येणार नाही अशी अन्य उदाहरणे असू शकतात– घोडे असलेली आणि घोडे नसलेली अन्य उदाहरणे असू शकतात– असे अभिप्रेत असते. पण 'हे विश्व एक स्वयंपूर्ण असा सबंध आहे' ह्या विधानात 'स्वयंपूर्ण असे सबंध नसलेली अशी इतर विश्वे असणे शक्य आहे' हे विधान अभिप्रेत नसते. विश्व ही कल्पना म्हणजे जे, जे आहे ते सर्व ज्याच्यात सामावलेले आहे त्याची कल्पना. 'केवल आणि स्वयंपूर्ण असा सबंध' ही परिकल्पना जेव्हा विश्वाला उद्देशून लावण्यात येते, तेव्हा विश्वाची अनिवार्य घडण कशी आहे हे ती सांगते. 'विश्व हा एक केवल आणि स्वयंपूर्ण असा सबंध आहे' हे विधान, विश्वाच्या घडणीची आपण अनिवार्यपणे कशी कल्पना केली पाहिजे, हे सांगणारे विधान आहे; जे अन्य कशावर आधारलेले नाही असे स्वाधिष्ठित (unconditioned) तत्त्व आहे आणि जे, जे आहे ते सर्व ह्या स्वाधिष्ठित तत्त्वापासून अनिवार्यपणे निष्पन्न होते अशी ह्या विश्वाची घडण आहे असे ते सांगते. थोडक्यात, विश्व म्हणजे, (जे, जे आहे ते सर्व म्हणजे), एका अनाधारित, स्वाधिष्ठित तत्त्वाचा 'आविष्कार' असतो असे ह्या विधानाचे म्हणणे असते.

'केवल आणि स्वयंपूर्ण असा सबंध' ह्या विवेकात्म परिकल्पनेचे आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंच्या समूहाला उद्देशून उपयोजन करता येते की नाही, किंवा कोणत्या प्रकारे आणि कोणत्या उद्देशाने करता येते ह्या प्रश्नात येथे शिरायचे कारण नाही. प्रस्तुत असलेला मुद्दा असा की ही परिकल्पना म्हणजे ज्याची घडण तार्किक आहे अशा सबंधाची कल्पना असते. भूमितीत ज्याप्रमाणे स्वयंसिद्ध (self-evident) असे मूलाधार (axioms) असतात आणि त्यांच्यापासून सत्य अशी प्रमेये अनिवार्यपणे निष्पन्न होतात त्याप्रमाणे विश्वात जे, जे आहे ते सर्व एका स्वाधिष्ठित अस्तित्वापासून अनिवार्यपणे निष्पन्न होते. आता सुंदर वस्तूचा अनुभव हाही स्वयंपूर्ण अशा सबंधाचा अनुभव असतो. पण ह्या सबंधाची घडण तार्किक नसते. म्हणून सुंदर वस्तू हा विवेकात्म परिकल्पनेचा विषय नसतो. एका स्वाधिष्ठित तत्त्वापासून अनिवार्यपणे निष्पन्न होणाऱ्या समग्र अस्तित्वांचा समूह (आणि अशा रीतीने निष्पन्न होत असल्यामुळे परस्परसंबंधित असलेल्या आणि म्हणून एक सबंध (whole) असे ज्याचे स्वरूप आहे असा समूह) हे जसे विश्वाचे स्वरूप आहे तसे स्वरूप, तशी घडण सुंदर वस्तूची नसते. सुंदर वस्तूच्या स्वरूपातील एकतेचे तत्त्व आणि ज्या घटकांचे मिळून हे स्वरूप बनलेले असते ते घटक यांच्यामधील संबंध तार्किक, संकल्पनात्मक नसतात. सुंदर वस्तू हा एक स्वयंपूर्ण सबंध असतो आणि म्हणून तो परिकल्पनेचा विषय असतो, पण ही परिकल्पना विवेकात्म नसते.

ती वेदनात्म (aesthetic) परिकल्पना असते. सुंदर वस्तूचा अनुभव हा एका स्वयंपूर्ण अशा सबंधाचा अनुभव असतो; पण 'स्वयंपूर्ण सबंध' म्हणून जो सुंदर वस्तूचा अनुभव येतो त्याचा आधार आणि अनिवार्य घटक म्हणजे एक वेदना (feeling) असते. ही वेदना म्हणजे सुखवेदना. सुंदर वस्तूचे स्वरूप असे असते की त्याच्या अवधारणात ह्या स्वरूपाच्या घटकांचे (म्हणजे संवेदना आणि प्रतिमा यांचे) अवधारण करणारी संवेदनाशक्ती (किंवा कल्पनाशक्ती) आणि तिच्या एकतेचे अवधारण करणारी संकल्पनाशक्ती यांच्या मुक्त सुसंवादाचा सुखद अनुभव प्रेक्षकाला येतो. मुक्त ह्याचा अर्थ असा की ह्या स्वरूपातील एकतेचे जे अवधारण झालेले असते ते संकल्पनेच्या साहाय्याने झालेले नसते; एका संकल्पनेशी सुसंवादी असे ह्या स्वरूपाचे सर्व घटक आहेत असा हा प्रत्यय नसतो. संकल्पनाविरहित असा हा एकतेचा आणि सुसंवादाचा प्रत्यय असतो. हा सुसंवाद म्हणजे आपल्या संकल्पनाशक्तीने ग्रहण केलेली तार्किक सुसंगती नसते. तो भावलेला सुसंवाद असतो. त्या स्वरूपाचे घटक असलेल्या संवेदना आणि प्रतिमा उत्स्फूर्तपणे एकाकार झालेल्या असतात; आणि त्या स्वरूपाची एकता त्या स्वरूपात मुक्तपणे व्यक्त होऊन विलीन पावलेली असते.

ज्याच्या घडणीची एका विशिष्ट रीतीने कल्पना करण्यात आली आहे असे विश्व किंवा समग्र अस्तित्व हा विवेकात्म परिकल्पनेचा विषय असतो. घडणीविषयीची ही कल्पना म्हणजे विश्व एक तर्कतः स्वयंपूर्ण असा सबंध आहे ही कल्पना. वेदनात्म परिकल्पनेचा विषयही स्वयंपूर्ण असा सबंध असतो. पण (१) वेदनात्म परिकल्पनेचा विषय असलेल्या स्वयंपूर्ण सबंधाचा साक्षात् अनुभव आप-

त्याला येतो. विवेकात्म परिकल्पनेचा विषय असलेल्या स्वयंपूर्ण सबंधाचा साक्षात् अनुभव येत नाही. (२) वेदनात्म परिकल्पनेचा विषय असलेल्या स्वयंपूर्ण सबंधाची घडण, (त्याच्या घटकांना एकीकृत करून 'सबंध' हे स्वरूप त्याला देणारे तत्त्व), तार्किक, संकल्पनात्मक नसते. ती वेदनात्म असते. ह्या विषयाचा 'स्वयंपूर्ण सबंधपणा' हा भावलेला असतो. हे दोन मुद्दे कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे परस्पर-संबंधित आहेत. 'आपल्या साक्षात् अनुभवाचा (intuition) विषय असलेली, जिची घडण संकल्पनात्मक आहे अशी स्वयंपूर्ण वस्तू' ही संकल्पनाच आत्मविसंगत आहे. कारण आपल्या अनुभवाचा विषय असलेली वस्तू अवकाशात आणि कालात असणार आणि द्रव्य–गुण, कारण–कार्य, इ. अनुभवपूर्व संकल्पनांनी त्यांची घडण घडलेली असणार. म्हणजे आपल्या अनुभवाचा विषय असलेली वस्तू ज्याच्या ठिकाणी गुण आहेत आणि जे अनेक अवस्थांतून जाते असे अवकाशात (आणि कालात) असणारे द्रव्य असणार, हे द्रव्य ह्याच स्वरूपाच्या इतर द्रव्यांवर नियमांना अनुसरून परिणाम घडवून आणीत असणार, इ. आता अवकाशात असणारी आणि कालात बदलत जाणारी द्रव्ये अनिवार्यपणे अवकाशात व कालात असणाऱ्या इतर द्रव्यांशी संबंधित असतात आणि 'समग्र अवकाश' किंवा 'समग्र काल' असे काही असू शकत नसल्यामुळे, अवकाश आणि काल ह्यांतील वस्तूंचा कितीही मोठा विस्तार घेतला तरी ते समग्र, स्वयंपूर्ण असे अस्तित्व असू शकत नाही; ते अपुरे असते. तेव्हा अनुभवाचा विषय असलेल्या वस्तूचा एक स्वयंपूर्ण सबंध असा अनुभव जेव्हा आपल्याला येतो तेव्हा त्या वस्तूची संकल्पनात्मक घडण आपण बाजूला सारलेली असते. तिच्या स्वरूपात, संकल्पनाविरहित अशी एकता आणि अनेकता–तिच्या स्वरूपाचा तपशील– यांच्यामध्ये असलेल्या सुसंवादाचा, मिलाफाचा सुखवेदनेच्या रूपाने आपल्याला साक्षात् प्रत्यय येत असतो. हा सुसंवाद म्हणजे तिची स्वयंपूर्णता असते आणि ह्या स्वयंपूर्णतेचा प्रत्यय वेदनात्म असतो. (पण अर्थात् ह्याच वस्तूची संकल्पनात्मक घडण जेव्हा आपण ध्यानात घेतो तेव्हा अवकाशात आणि कालात असलेली एक वस्तू, अशा इतर वस्तूंशी संबंधित असलेली व म्हणून स्वयंपूर्ण नसलेली वस्तू, हेच तिचे स्वरूप असते.)

सुंदर वस्तूच्या स्वरूपातील एकतेचे तत्त्व आणि तिच्या स्वरूपातील विशिष्ट तपशील ह्यांच्यामधील संबंधाला कान्ट 'आविष्कार' म्हणतो. हा तार्किक, संकल्पनात्मक संबंध नसतो. तो भावणारा संबंध असतो ; वेदनात्म असतो. 'वेदनात्म परिकल्पना' हे पद दोन अर्थांनी वापरता येते. सुंदर वस्तूच्या स्वरूपातील एकतेचे तत्त्व या अर्थाने ते वापरता येईल. ह्या अर्थाने सुंदर वस्तू हा वेदनात्म परिकल्पनेचा आविष्कार असतो. किंवा एकतेच्या तत्त्वाच्या आविष्काराने सिद्ध झालेले समग्र स्वरूप ह्या अर्थाने वेदनात्म परिकल्पना हे पद वापरता येईल. ह्या अर्थाने वेदनात्म परिकल्पना हे एक 'प्रतिभान' साक्षात् अनुभवाचा विषय असते. सौंदर्य हा वेदनात्म परिकल्पनांचा आविष्कार असतो असे कान्ट जेव्हा म्हणतो तेव्हा तो 'वेदनात्म परिकल्पना' हा शब्दप्रयोग पहिल्या अर्थाने वापरीत आहे. "Beauty may be termed the *expression* of aesthetic ideas." पण "वेदनात्म परिकल्पना हा कल्पनाशक्तीचा प्रत्यय असतो" असे जेव्हा तो म्हणतो तेव्हा हा शब्दप्रयोग तो दुसऱ्या अर्थाने वापरीत आहे. ("By an aesthetic idea I mean a representation of the imagination ..." ह्या संदर्भात प्रतिभान (intuition) आणि कल्पनाशक्तीचा प्रत्यय (representation of the imagination) हे शब्दप्रयोग समानार्थी म्हणून कान्टने वापरले आहेत. पहा पृ. १७६, ओळ ५–६.) 'वेदनात्म परिकल्पना' जेव्हा पहिल्या अर्थाने वापरण्यात येते तेव्हा तिला 'बीज परिकल्पना' म्हणू या. दुसऱ्या अर्थाच्या वेदनात्म परिकल्पनेचा निर्देश 'वेदनात्म परिकल्पना' असाच करूया. मग आपल्याला असे म्हणता येईल : सौंदर्य हा बीज वेदनात्म परिकल्पनेचा आविष्कार असतो. निसर्गातील वस्तूचे सुंदर स्वरूप किंवा एखादी कलाकृती ही एक वेदनात्म परिकल्पना असते; ती बीज वेदनात्म परिकल्पनेच्या आविष्काराने सिद्ध झालेली वेदनात्म परिकल्पना असते.

आता कलाकृतीच्या स्वरूपाकडे वळू या. कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे कलाकृतीमध्ये ज्या परिकल्पनेचा आविष्कार झालेला असतो ती एका संकल्पनेने

जागृत केलेली (excited) केलेली असते. तेव्हा कलाकृतीच्या संदर्भात तीन गोष्टींमधील परस्पर-संबंधांची दखल घ्यावी लागेल : (१) संकल्पना; (२) तिने जागृत केलेली वेदनात्म परिकल्पना आणि (३) ह्या परिकल्पनेचा आविष्कार असलेली कलावस्तू. (पहा: "... with beauty of art this (aesthetic) idea must be excited through the medium of the concept of the object, ..." (p. 183–184). म्हणजे कलाकृतीशी एक संकल्पना संबंधित असते. अशा कलाकृतीशी संबंधित असलेल्या संकल्पनांची कान्टने दिलेली काही उदाहरणे अशी आहेत: स्वर्ग (The kingdom of the blessed), नरक, निरंतनता (eternity), विश्वाचे सर्जन (creation), मृत्यू, असूया, प्रेम, कीर्ती. कलाकृती संकल्पनेशी निगडित असते ह्याचा अर्थ असा की कलाकृतीला काही विषयसूत्र (theme) असते; कलाकृती कशाविषयीची तरी कलाकृती असते. उदा. ह्या चित्रात दुष्काळाने माणसांची होणारी वाताहात दाखविली आहे, मानवी प्रयत्नांपलीकडे असलेली आंधळी भवितव्यता हा ह्या कादंबरीचा विषय आहे, इ.

आता वेदनात्मक परिकल्पना अशी एक संकल्पना आपल्यापुढे सादर करते (presents). पण ज्या स्वरूपात ती संकल्पना वेदनात्म परिकल्पनेकडून मांडली जाते ते स्वरूप वैशिष्ट्यपूर्ण असते. एक तर वेदनात्म परिकल्पना त्या संकल्पनेला अनुरूप असते आणि शिवाय त्या परिकल्पनेत त्या संकल्पनेला आभासात्मक वस्तुनिष्ठ अस्तित्व लाभलेले असते. ["... (aesthetic ideas) ... seek to approximate to a presentation of rational concepts (i. e. intellectual ideas), thus giving to these concepts the semblance of an objective reality." (p. 176).] सुतार जेव्हा एका प्रकारच्या टेबलाची कल्पना करतो आणि त्या कल्पनेला अनुरूप असे टेबल बनवितो तेव्हा त्याच्या मनात जी टेबलाची कल्पना होती तिला वस्तुनिष्ठ अस्तित्व लाभते असे म्हणता येईल. त्याचप्रमाणे कलावंताच्या मनात जी संकल्पना असते तिला वेदनात्म परिकल्पनेत वस्तुनिष्ठ अस्तित्व लाभते; पण हे आभासात्मक, काल्पनिक वस्तुनिष्ठ अस्तित्व असते. वेदनात्म परिकल्पना ह्या कल्पनाशक्तीचा प्रत्यय (representation of the imagination) असतो. संवेदना आणि प्रतिमा हे त्यांचे घटक असतात. कल्पनाशक्तीचा प्रत्यय हा विशिष्टाचा प्रत्यय असतो. तेव्हा वेदनात्म परिकल्पना हे विशिष्टाचे एक रूप असते. विशिष्ट व्यक्ती, विशिष्ट घटना, भावना, कृती, प्रसंग, उद्गार यांचे वाहक असलेल्या संवेदना आणि प्रतिमा हे त्याचे घटक असतात. वस्तुनिष्ठ अस्तित्व विशिष्ट असते. सुताराने स्वतःच्या मनातील कल्पनेबरहुकूम बनविलेले टेबल विशिष्ट टेबल असते. आपल्या मनातील कल्पनेला वस्तुनिष्ठ अस्तित्व देणे म्हणजे त्या कल्पनेशी अनुरूप अशी विशिष्ट वस्तू बनविणे, (किंवा विशिष्ट कृती करणे, इ.) वेदनात्म परिकल्पना हे असे विशिष्टाचे एक रूप असल्यामुळे कलावंत जेव्हा संकल्पनेला अनुरूप अशी वेदनात्म परिकल्पना घडवितो तेव्हा तो त्या संकल्पनेला वस्तुनिष्ठ अस्तित्व देतो. पण हे आभासात्मक, काल्पनिक अस्तित्व असते.

पण संकल्पना आणि तिच्याशी संबंधित असलेली, ती सादर करणारी वेदनात्म परिकल्पना ह्यांच्यामधील संबंधाविषयीची आणखी एक मूलभूत गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. ही परिकल्पना संकल्पनेच्या पलीकडे जाणारी असते ; तिच्यात अंतर्भूत असलेला आणि तिच्याकडून सूचित होणारा आशय इतका समृद्ध असतो की तो कोणत्याही संकल्पनेत किंवा संकल्पनाव्यूहात सामावला जाऊ शकत नाही. समृद्धता आणि गतिमानता ही वेदनात्म परिकल्पनेची वैशिष्ट्ये असतात. संकल्पना स्थिर आणि बंदिस्त असते. वेदनात्म परिकल्पनेचा आशय विकसनशील असतो, तो अनेक प्रत्ययांचे सूचन करीत विस्तारत जात, ओसंडून संकल्पनांच्या सीमांपलीकडे जातो. कल्पनाशक्तीला आणि विचारशक्तीला तो चालना देतो, झोका (swing) देतो. वेदनात्म परिकल्पनेची ही गतिमानता हे कल्पनाशक्तीच्या सर्जकतेचे फळ असते. (If, now, we attach to a concept a representation of the imagination belonging to its presentation, but inducing solely on its own account such a wealth of thought as

अनुक्रमणिका

would never admit of comprehension in a definite concept, and, as a consequence, giving aesthetically an unbounded expansion to the concept itself, then the imagination here displays a creative activity, and it puts the faculty of intellectual ides (reason) in to motion. p. 177)

विवेकात्म परिकल्पनेचा विषय म्हणजे समग्र, परिपूर्णतेची परिसीमा असलेले असे अस्तित्व (Ens perfectissimum) हा असतो. म्हणजे विवेकात्म परिकल्पनेच्या विषयात महत्तमता (maximum) वसत असते. त्याचप्रमाणे वेदनात्म परिकल्पना एखाद्या संकल्पनेला, (उदा. मृत्यू, प्रेम, इ.), इतक्या पुरतेपणे इंद्रियगोचर रूप देते की ह्या रूपाशी जुळतील अशी उदाहरणे प्रत्यक्षात, निसर्गात आढळून येत नाहीत. [(The poet), transgressing the limits of experience ... attempts with the aid of an imagination which emulates the display of reason in its attainment of a maximum, to body forth to sense with a completeness of which nature affords no parallel; (p. 176–177).] तसेच वेदनात्म परिकल्पनेचा जो आशय असतो त्याची घडण संकल्पनात्मक किंवा तार्किक नसते. संकल्पनेमध्ये सामावलेले घटक हे तार्किक धर्म असतात. उदा. 'माणूस' ह्या संकल्पनेमध्ये विवेकशीलता हा तार्किक धर्म सामावलेला असतो आणि म्हणून 'जो माणूस आहे तो विवेकशील असलाच पाहिजे' हे विधान आपल्याला ह्या संकल्पनेच्या आधारे करता येते. वेदनात्म परिकल्पनेच्या आशयातील घटकांचे त्या समग्र आशयाशी किंवा इतर घटकांशी असलेले नाते असे तार्किक नसते. संकल्पनेचे विश्लेषण केले असता लाभणारे घटक तिच्या आशयात नेमके काय अंतर्भूत आहे हे स्पष्ट करतात. वेदनात्म परिकल्पनेचे घटक वेगळे कार्य करतात. ते कल्पनाशक्तीला उत्तेजित करतात, अनेक संलग्न (kindred) प्रतिमांची गर्दी ते मनात जागृत करतात आणि ज्या संकल्पना शब्दांच्या द्वारा नेमकेपणे मांडता येतात अशा संकल्पनांत सामावणार नाही अशा विचारांना ते चालना देतात. वेदनात्म परिकल्पनेच्या अशा घटकांना कान्ट (वेदनात्म) धर्म (aesthetic attributes) म्हणतो. उदा. ज्युपिटर ह्या महादेवाच्या जवळ, ज्याने आपल्या पंज्यांच्या नखांत वीज धरली आहे, असा गरुड असतो. हा गरुड हा ज्युपिटरचा वेदनात्म धर्म आहे. 'विश्वाचा सर्जक' ही संकल्पना घेतली तर तिचे विश्लेषण करून तिच्यात कोणते तार्किक धर्म सामावलेले असतात हे आपण स्पष्ट करू शकतो. ज्युपिटर ही ह्या संकल्पनेशी संबंधित असलेली वेदनात्म परिकल्पना आहे. विद्युत्धारी गरुड हा ह्या परिकल्पनेचा घटक आहे. त्याचे कार्य, 'विश्वाचा सर्जक' ह्या संकल्पनेत अंतर्भूत असलेला एखादा तार्किक धर्म स्पष्ट करणे, हे नाही. तर अनेक असंदिग्ध–संदिग्ध प्रतिमांचे सूचन करून परिकल्पनेला (तिच्या विषयसूत्राशी सुसंवादी असलेली) समृद्धता प्राप्त करून देणे हे तिचे कार्य असते. (Those forms which do not constitute the presentation of a given concept itself, but which, as secondary representations of the imagination express the derivatives connected with it, and its kinship with other concepts, are called (aesthetic) *attributes*...In this way Jupiter's eagle, with the lightening in its claws, is an attribute of the mighty king of heaven...(It does not) like *logical attributes* represent what lies in our concepts of the sublimity and majesty of creation, but rather something else—something that gives the imagination an incentive to spread its flight over a whole host of kindred representations that provoke more thought than admits of expression in a concept determined by words. p. 177)

कान्टच्या म्हणण्याप्रमाणे कलावंतांच्या प्रतिभाशक्तीचे कार्य दुहेरी असते. एक तर संकल्पनेशी निगडीत अशी वेदनात्म परिकल्पना— संकल्पना

'सादर करील' अशी वेदनात्म परिकल्पना रचणे किंवा निर्माण करणे– हे कार्य ती करते आणि शिवाय ह्या परिकल्पनेचा योग्य असा **आविष्कार** (भर मूळाप्रमाणे) ती करते. ह्या आविष्कारामुळेच वेदनात्म परिकल्पनाद्वारा जी मानसिक अवस्था सिद्ध झालेली असते ती संक्रान्त होऊ शकते (... genius properly consists in the happy relation ... enabling to find out ideas for a given concept, and, besides, to hit upon the *expression* for them –the expression by means of which the subjective mental condition induced by the ideas as the concomitant of a concept may be communicated to others. pp. 179–180).

ह्या आविष्कार भाषा, चित्र, मूर्ती इ. माध्यमांतून होतो. आता संकल्पनेला अनुरूप अशी परिकल्पना रचणे आणि ह्या परिकल्पनेचा शब्द, रंग, घनाकार यांच्या माध्यमांतून आविष्कार करणे ही दोन भिन्न कार्ये नसून ते एकच पण दुहेरी असे कार्य असते हेही कान्टच्या विवेचनात अभिप्रेत आहे. परिकल्पनेचा आविष्कार करण्याचे जे कार्य असते त्याच्या स्वरूपाचे वर्णन त्याने असे केले आहे: विशिष्ट प्रत्ययाशी निगडीत असलेली अशी जी मनाची संदिग्ध, अस्पष्ट, अनिर्वचनीय अशी अवस्था असते तिचा आविष्कार करायचा आणि ती कुणाच्याही मनात संक्रान्त होईल अशी व्यवस्था करायची– मग ह्या आविष्काराचे माध्यम भाषा किंवा चित्र किंवा शिल्प काहीही असो–तर कल्पनाशक्तीचे चपल आणि चंचल तरंग घट्ट पकडून ठेवावे लागतात आणि एका संकल्पनेद्वारे त्यांना एकता द्यावी लागते. ही संकल्पना म्हणजे अर्थात् कल्पनाशक्तीने निर्माण केलेल्या विशिष्ट परिकल्पनेची एकता असते. म्हणजे ही सामान्य संकल्पना नसते. ह्या परिकल्पनेसमवेत उदयाला आलेली अशी ती मौलिक (original) संकल्पना असते. सामान्य संकल्पनेच्या उपयोजनाचे निश्चित नियम असतात. परिकल्पनेची एकता असलेली जी संकल्पना असते ती एका नवीन नियमाचे दर्शन घडविते; पूर्वीच्या नियमांपासून ज्याचे अनुमान करता आले नसते अशा एका नवीन, मौलिक, ह्या विशिष्ट परिकल्पनेत फलद्रूप होणाऱ्या नियमाचा अनुभव ती देते. म्हणजे आविष्काराची जी प्रक्रिया आहे तिचे माध्यम जरी शब्द, रंग, आकार, इ. असले तरी कल्पनाशक्ती आणि संकल्पनाशक्ती ह्यांच्याकडून होणारी, त्यांच्याकडून परस्परांशी सुसंवाद साधीत होणारी प्रक्रिया आहे. मनात सिद्ध अशी वेदनात्म परिकल्पना असते आणि तिला शब्द किंवा रंग-आकार यांच्या माध्यमात जशीच्या तशी उतरविण्याचे भौतिक कार्य आविष्काराची प्रक्रिया पार पाडते असे मानता येत नाही. कलाकृतीच्या मूळाशी असलेल्या संकल्पनाबीजापासून सुरुवात करून शब्दांच्या किंवा रंग-आकारांच्या किंवा अन्य माध्यमात, ह्या संकल्पनाबीजाला अनुरूप असलेली अशी समृद्ध व एकात्म परिकल्पना मूर्त करण्याची प्रक्रिया ही एकात्म प्रक्रिया असते आणि ही सबंध प्रक्रिया सुसंवादीपणे कार्यप्रवण असलेल्या कल्पनाशक्ती व संकल्पनाशक्ती घडवून आणीत असतात.

तेव्हा कान्टची कलाकृतीविषयीची उपपत्ती थोडक्यात अशी मांडता येईल :

(१) कलाकृतीचे संकल्पनात्मक असे बीज असते. (२) कलावंत ह्या बीजाशी अनुरूप अशी एक परिकल्पना रचतो किंवा घडवितो किंवा निर्माण करतो. (३) ही परिकल्पना म्हणजे कल्पनाशक्तीला प्रतीत होणारा विशिष्ट असा आशय असतो. संवेदना, प्रतिमा इ. विशिष्टे हे त्याचे घटक असतात. (४) हा आशय कोणत्याही संकल्पनेत पकडला जाऊ न शकणारा, संलल्पनेपलीकडे ओसंडून जाणारा असा समृद्ध आशय असतो. (५) त्याची घडण संकल्पनात्मक किंवा तार्किक नसते. ती वेदनात्म असते. (६) पण हा आशय एकात्म असतो. त्याची एकता ही त्याची स्वतःची एकता असते. स्वतःसिद्ध आणि एकात्म असा तो पूर्ण असतो. (७) कलाकृती म्हणजे अशा परिकल्पनेचा इंद्रियगोचर अशा माध्यमात–शब्द, रंग-रेषा, सूर, इ.– झालेला आविष्कार असतो. (८) संकल्पनाबीजापासून तो मूर्त कलाकृतीपर्यंत –कविता, चित्र, पुतळा, इ.– होणारा प्रवास ही आविष्काराची एकात्म प्रक्रिया असते.

तेव्हा कान्टची भूमिका आविष्कारवादी आहे ह्यात शंका नाही. हे सर्व मुद्दे हेगेलला मान्य होणारे असे आहेत व म्हणून हेगेलही आविष्कारवादी आहे.

अनुक्रमणिका

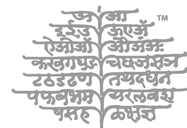
क्रोचेची भूमिका अशी मांडता येईल : कलाकृतीचे संकल्पनात्मक असे बीज असते हे क्रोचे अमान्य करतो. हे बीज त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे अस्पष्टपणे, अंधुकपणे भावणारा असा अनुभव असते. त्याला तो फीलिंग किंवा इम्प्रेशन म्हणतो. तसेच वरील (७) आणि (८) हे मुद्देही तो अमान्य करील. म्हणजे परिकल्पनेला इंद्रियगोचर माध्यमात मूर्त करणे हे कलावंताचे कलावंत म्हणून आवश्यक (essential) कार्य असते हे तो अमान्य करील. फीलिंग किंवा इम्प्रेशन– यापासूनचा परिकल्पनेपर्यंतचा प्रवास हाच काय तो क्रोचेच्या मते आविष्कार असतो. परिकल्पनेला इंद्रियगोचर माध्यमात मूर्त करणे म्हणजे त्याच्या दृष्टीने कलात्मक वस्तुस्थितीचे भौतिक गुण-वस्तू-प्रसंगांत भाषांतर करणे. [...translation of the aesthetic fact into physical phenomena (sounds, tones, movements, combinations of lines and colours, etc.). Aesthetic, B. Croce, translated by D. Ainslie, p. 96]. कलाकृतीच्या निर्मितीचा प्रारंभबिंदू संकल्पना नसून फीलिंग किंवा इम्प्रेशन असते असे तर क्रोचे मानतोच. पण शिवाय ह्या प्रारंभबिंदूपासून प्रत्यक्ष चित्र किंवा पुतळा अस्तित्वात येईपर्यंत होणारी प्रक्रिया ही आविष्कारांची एकात्म प्रक्रिया असते असे तो मानीत नाही. आंतरिक किंवा मानसिक परिकल्पना सिद्ध झाली की आविष्काराची प्रक्रिया पुरी होते आणि भौतिक चित्र रंगविणे, पुतळा बनविणे, कविता म्हणणे किंवा लिहून काढणे हा भौतिक व्यापार असतो असे त्याचे म्हणणे आहे. कान्ट-हेगेलची उपपत्ती आणि क्रोचेची उपपत्ती यांच्यात हे दोन प्रमुख भेद आहेत.

कान्टची उपपत्ती एकाच वेळी रूपवादी आणि आविष्कारवादी कशी असू शकते असा प्रश्न उपस्थित करता येईल. ह्याचे उत्तर असे : कान्टला अभिप्रेत असलेले रूप 'गतिमान' आहे. म्हणजे स्वतःला अनुरूप असलेल्या आशयात, आणि त्याच्याद्वारा, स्वतःचा आविष्कार करणारे ते रूप आहे. (उलट आशयाच्या बाजूने पाहिले तर सुंदर वस्तूचा किंवा कलाकृतीचा आशय स्वतःच उत्स्फूर्तपणे एक विशिष्ट रूप धारण करणारा आशय असतो.) ह्या संदर्भात क्रोचेचे पुढील वचन ध्यानात घेण्याजोगे आहे : "The aesthetic fact, therefore, is form and nothing but form." "आविष्कार म्हणजे रूप आणि आशय यांची अभिन्नता.

बोझांकिट यांनी आपल्या 'हिस्टरी ऑफ् इस्थेटिक' मध्ये हार्टमान यांच्या सौंदर्यशास्त्राच्या इतिहासाविषयी जे उद्‌गार काढले आहेत तेही ह्या संदर्भात लक्षणीय आहेत. बोझांकिट म्हणतात की "हार्टमान यांनी अतिशय मार्मिकपणे असे दाखवून दिले आहे, की जर्मन सौंदर्यशास्त्रात पुढे ज्या प्रवृत्ती उदयाला आल्या, त्या सर्व कान्टच्या क्रिटिक ऑफ (धि पॉवर ऑफ) जजमेन्ट' मध्ये आढळतात. हार्टमान यांनी निश्चित केलेल्या ह्या भिन्न प्रवृत्ती अशा: I आशयाचे सौंदर्यशास्त्र; यात समाविष्ट आहेत: (i) चिद्‌वाद (Idealism) : अमूर्त (abstract) [चिद्‌वाद– शेलिंग आणि शोपेनहॉरपासून व्हाइस आणि लोट्झपर्यंत; मूर्त (concrete) चिद्‌वाद–हेगेल, कारिरे आणि शक्लासरपर्यंत; आणि (ii) भावनांचे (feeling) सौंदर्यशास्त्र– किर्शमान आणि होर्वित्स यांचे; II रूपवादी सौंदर्यशास्त्र (The Aesthetic of Formalism)– हर्बार्ट आणि त्सिमरमान यांचे; आणि III सर्वसंग्रहवाद (Eclecticism)– फेक्नेर यांचे. [He (Hartmann) points out with great acuteness how all subsequent tendencies of German aesthetic exist in germ with in Kan'ts *Critique of the Power of Judgement*, and he distinguishes these tendencies as I, the Aesthetic of Content, including i. Idealism–*abstract* from Schelling and Schopen Lauer to Weisse and Lotze, *concrete* from Hegel to Carriere and Schasler –and ii. The Aesthetic of Feeling as in Kirchmann and Horwicz; II. The Aesthetic of Formalism in Herbart and Zimmermann; and III. Eclecticism in Fechner. p. 427]

(अपूर्ण)

अनुक्रमणिका





ग्रंथ-परीक्षण

' **वानवळा** ' (कथासंग्रह) – रा. रं. बोराडे; अमेय प्रकाशन, नागपूर; १९७९; पृ. १३९; किंमत २० रुपये.

रा. रं. बोराडे यांच्या १५ निवडक कथांचा हा संग्रह नावाप्रमाणेच त्यांच्या एकंदर कथालेखनाचा ' वानवळा ' आहे. या संग्रहात त्यांच्या सर्वच उत्कृष्ट कथा आल्या आहेत असे म्हणता आले नाही तरी या संग्रहातील कथांची निवड ' विषयांची विविधता व अभिव्यक्तीच्या निरनिराळ्या पद्धतीं-नुसार ' केली गेली असल्याने हा कथासंग्रह बोराडे यांच्या लेखनशैलीचा परिचय करून देणारा प्रातिनिधिक कथासंग्रह आहे असे म्हणायला हरकत नाही. या कथासंग्रहाचे दुसरे महत्त्वाचे वैशिष्टय म्हणजे त्याला लाभलेली कुरुंदकरांची वाचनीय अशी दीर्घ प्रस्तावना.

या १५ कथांपैकी ' ताळमेळ ' व ' आहेर ' या दोन किस्सेवजा विनोदी कथा सोडल्यानंतर उरलेल्या १३ कथांमध्ये ग्रामीण समाजजीवनाचे दर्शन घडवीत बोराडयांनी त्या समाजातील स्त्रीपुरुषांच्या व्यक्तिगत जीवनातील ताणतणाव मांडलेले आहेत. ' रोजगार ', ' उताराची वाट ', ' सौदा ' या गरिबीच्या प्रश्नातून निर्माण झाल्या आहेत. ' उंबरठा ', ' भेग ', ' मळणी ' या कथांमध्ये व्यभिचारी प्रेम आणि दडपलेल्या शारीरिक भावना हे कथाविषय आहेत. ' पूर ' ही कथा एका श्रद्धाळू वृद्धाच्या मरणवेधाची कथा आहे. ' पीळ ', ' गाठोडं ', ' घालमेल ' या कथांतील पीळ कौटुंबिक जीवनातील रीतिभाती, परंपरा व समजुती यांतून निर्माण होतात. ' धार ' आणि ' सांगाडा ' या दोन प्रेमकथा आहेत. ' धार ' ही मुग्धप्रेमाची कथा आहे, तर ' सांगाडा ' ही एक शोकांतिका आहे. ' कळा ' ही कथा वासराला जन्म देण्याच्या अवस्थेत असलेल्या पुतळा गाईची व्यथा वर्णन करणारी वर्णनप्रधान कथा आहे.

समाजशास्त्रज्ञांच्या मते ग्रामीण समाजात समूहमन प्रभावी असते. तेथे नागरी जीवनातल्या-प्रमाणे व्यक्तिनिष्ठा प्रभावी नसते. बोराडयांची कथा ही खरी ग्रामीण समूहमनाची कथा आहे. इतर ग्रामीण कथालेखकांपेक्षा बोराडे हे समूहमन अधिक समर्थपणे आपल्या कथांतून व्यक्त करतात. यातच त्यांचे निराळेपण आहे असे कुरुंदकर म्हणतात. बोराडयांच्या या कथांमध्ये समूहमनाच्या विरुद्ध जाणारी स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाची पात्रे नाहीत असे नाही. ' मळणी ' मधील माळयाची बायना दमेकरी नवऱ्याशी एकनिष्ठ रहायला तयार नाही. त्याच कथेतला विधुर ' बा ' आपल्या मुलासाठी दुसरे लग्न करीत नसला तरी बायनाशी चाकोरीबाहेरचे संबंध ठेवायला तयार आहे. ' सांगाडा ' मधला विश्वनाथ परजातीतल्या मुलीवर प्रेम करतो. समूहमन व्यक्त करणाऱ्या बापाचं बोलणं त्याच्या मनाचा ठाव घेऊ शकत नाही. यावर कुरुंदकरांचे म्हणणे असे, की ' ग्रामीण कथा ही अपरिहार्यपणे जेवढी गरज निर्माण झाली तेवढीच स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाची कथा आहे '. ह्याचा व्यत्यास असा, की इतर कथांमध्ये व्यक्तिमत्त्व गरजेपेक्षा जास्त व्यक्त होते. हे काही पटण्यासारखे नाही. कुठल्याही यशस्वी कथेत व्यक्ती व समाज यांचे संबंध कथेच्या गरजेनुसारच व्यक्त होतात. दुसरी गोष्ट, ' उंबरठ्या 'सारख्या कथेमधले सामाजिक नीतिमूल्य (ज्यामुळे व्यभिचारी प्रेम करणाऱ्या कृष्णाबाईच्या मनात संघर्ष निर्माण होतो) केवळ ग्रामीण समाजाचे नीतिमूल्य आहे काय ? खरे म्हणजे, ही सामाजिक नीतिमूल्ये, सामाजिक चालीरीती व परंपरा यांचे दडपण हा आर्थिकदृष्टया मागासलेल्या कनिष्ठ मध्यम वर्गीय हिंदू समाज-

जीवनाचाच एक भाग आहे मग हा समाज खेड्यातला असो वा शहरातला आणि शिक्षित असो वा अशिक्षित, तो हे दडपण वागवतोच. 'मळणी' मधल्या मुलाला आईचा जाच होऊ नये म्हणून लग्न न करणारा विधुर बाप, 'रोजगार' मधले भुकेपोटी 'पावण्या' बद्दल निर्माण होणारे व त्यामुळेच नष्ट होणारे प्रेम, 'भेग'मधल्या म्हातारा पती असलेल्या तरुण पत्नीच्या दडपलेल्या शारीरिक भावना हे काही खास ग्रामीण विषय आहेत असे म्हणता येणार नाही. असे प्रश्न व अशा व्यक्ती इतरत्रदेखील आढळू शकतात. पार्श्वभूमी ग्रामीण जीवनाची असते, बोलीभाषेचा वापर एक वास्तव निर्माण करतो. पण प्रश्नांचे स्वरूप मात्र सर्वसामान्य मानवी जीवनाचाच एक भाग असते. म्हणूनच बोराडेांच्या ग्रामीण कथा वाचकांना आवडतात.

गेल्या तीस चाळीस वर्षांत ग्रामीण समाज-जीवन बरेच बदललेले आहे. या बदलाची राजकीय, सामाजिक व सांस्कृतिक अंगे आहेत. ग्रामीण व नागरी संस्कृतीची सरमिसळ बऱ्याच प्रमाणात घडून आलेली आहे. स्वतः कुरुंदकरच म्हणतात, की हा समाज मोडकळीस आलेला आहे पण या बदलाची दखल बोराडेांच्या कथेत घेतली गेलेली नाही. फारच थोडे ग्रामीण कथालेखक या बदलाची दखल घेताना दिसतात. काही वेळा ती विनोदी कथांमधून घेतलेली दिसते.

अभिव्यक्तीच्या पद्धतीबद्दल म्हणायचं तर बोराडेांच्या या १५ कथांपैकी ९ कथांमध्ये तृतीय पुरुषी निवेदनपद्धतीचाच उपयोग केलेला दिसतो. साहजिकच निवेदनाची भाषा नागरी आहे 'उंबरठा', 'सौदा', 'पूर', 'उताराची वाट' या कथांमधले निवेदन निखळ नागरी भाषेतले, तर 'पीळ,' 'कळा', 'गाठोडं' अशा कथांमध्ये नागरी भाषेवर ग्रामीण बोलीभाषेची छाप पडलेली दिसते. प्रसंगनिष्ठ व कथानकप्रधान कथांमध्ये अभिव्यक्ति नाटयमय असल्यामुळे बोलीभाषेचा वापर भरपूर झाला आहे. ग्रामीण कथालेखनात एक प्रश्न नेहमीच जाणवतो. लेखक / निवेदक नागरीच असतो आणि त्याने नागरी वाचकवर्गासाठीच कथा लिहिलेल्या असतात. त्यामुळे कुरुंदकर म्हणतात त्याप्रमाणे 'ग्रामीण मन शहरात येते व परत खेड्यात निघून जाते' असे काही होत नाही. नागरी लेखकाचे मन मात्र खेड्यातून फेरफटका मारून परत शहरात कथालेखनासाठी परत आल्यासारखे वाटते. हे मन खेड्याशी किती समरसून जाते त्यावरच ग्रामीण अभिव्यक्ती अवलंबून असते.

'मळणी', 'रोजगार' आणि 'भेग' या कथांमधून निवेदन घरातल्या लहान मुलाच्या दृष्टिकोनातून केले आहे. या कथा उत्तमच आहेत. पण निवेदकाचे वय व त्याची जाणीव यांच्याशी विसंगत अशी प्रौढ जाणीवेची विधाने काही ठिकाणी येतातच. त्यामुळे तृतीय पुरुषी सर्वज्ञ निवेदकाचाच वापर करून बोराडेांना कदाचित अधिक मोकळेपणाने या कथा लिहिता आल्या असत्या असे वाटल्यावाचून राहात नाही. एक गोष्ट येथे नमूद करायला हवी, की बोराडेांच्या कथांमधील मांडणी परिणामाच्या दृष्टीने उत्कृष्ट असते. 'रोजगार', 'मळणी', 'भेग' या ह्या दृष्टीने फारच चांगल्या कथा आहेत. या बद्दल या परीक्षणात विस्ताराने लिहिता येणार नाही. पण बोराडेांचा हा कथासंग्रह एकंदर ग्रामीण कथेचे सामर्थ्य व काही अंशी दुर्बलता व्यक्त करणारा प्रातिनिधिक संग्रह आहे असे म्हणावेसे वाटते.

—यशवंत कळमकर

'वैज्ञानिक पारिभाषिक संज्ञा' (वनस्पतिशास्त्र—व्याख्यासंग्रह) संपादक :— प्रा. शं. आ. परांडेकर, प्रकाशकः— सचिव महाराष्ट्र राज्य साहित्य—संस्कृती मंडळ; १९७७; पृष्ठे १०+३४५; किंमत रु. ३५.

मातृभाषेतून मिळणारे ज्ञान सहजपणे आत्मसात करता येते हे जरी खरे असले, तरी विज्ञानातील प्रगती समजण्याकरिता मातृभाषा तितकीच समृद्ध होणे अत्यंत जरूर आहे. हे होत असताना नवनवीन पारिभाषिक शब्दांकरिता अर्थपूर्ण शब्द तयार होणे व त्यांचा अर्थ कळण्याकरिता शास्त्रीय व्याख्यासंग्रह ही काळाची निकड आहे. वनस्पतिशास्त्रात ही पोकळी प्रकर्षाने जाणवत होती व ती या ग्रंथामुळे भरून निघाली आहे. प्रा. परांडेकरांचे सर्व जीवनच वनस्पतिशास्त्राचा अभ्यास व त्यावर लिखाण कर-

अनुक्रमणिका

ण्यात गेल्यामुळे या ग्रंथास जी अधिकारवाणी प्राप्त झाली आहे ती इतरत्र आढळून येत नाही. शब्दांचे अर्थ देताना प्रा. परांडेकरांनी विविध प्रतिशब्द देऊन उदाहरणांसह त्यांचा अर्थ स्पष्ट केलेला आहे. अशा प्रकारचा मराठीतील हा पहिलाच प्रयत्न व तो यशस्वी झालेला आहे. या ग्रंथामुळे वनस्पतिशास्त्र हा विषय माध्यमिक व उच्च माध्यमिक क्षेत्रात चांगल्या प्रकारे शिकविण्यास मदत होईल. महाविद्यालयीन जगतात तसेच वनस्पतिशास्त्रात मराठीतून लिखाण करणाऱ्यांना या ग्रंथाचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. शब्दांचा अर्थ देताना प्रा. परांडेकरांनी क्लिष्टता टाळली आहे, त्याबरोबरच मुद्देसूदपणाही सोडलेला नाही हे या ग्रंथाचे प्रमुख वैशिष्टच होय. छपाई व मुद्रणाची इतर अंगे प्राज्ञ छापखान्याचे या क्षेत्रातील वैशिष्टच दाखवून देणारी आहेत. या पुस्तकातील व इतरत्र प्रचलित असलेले प्रतिशब्द व त्यातून समाजाने स्वीकारलेले काही प्रतिशब्द पुढील मुद्रणप्रतीत येतील अशी आशा आहे व ती वेळ लेखकास लवकरच येवो हीच इच्छा.

–गो. वि. जोशी

'श्रीकृष्णरक्षा': कवि रा. ब. खाडिलकर; प्रकाशक य. रा. खाडिलकर, नासिक–३; १९७९; पृ. ४+३६; किंमत रुपये २–५०.

"श्रीकृष्णरक्षा" या काव्यग्रन्थाचे लेखक श्री. रा. ब. खाडिलकर हे गृहस्थ, प्रस्तुत पुस्तकाच्या शेवटीं दिलेल्या त्यांच्या प्रकाशित–अप्रकाशित ३५ पुस्तकांची यादी पाहता परमेश्वरभक्तिरसांत गढून गेलेले 'साधुपुरुष' असावेत हें लक्षात येते. ते अनुगृहीत आहेत हे ग्रन्थारम्भी दिलेल्या, मान्यवर विद्वान् श्री. डॉ. गो. वि. देवस्थळी यांच्या अभिप्रायलेखांत स्पष्ट झाले आहे. त्यामुळे ग्रन्थाची उपयोगिता अधिक आहे असें ठरतें.

प्रस्तुत पुस्तकांत श्रीकृष्णस्तुतिपर संस्कृत आणि मराठी अशा एकूण २६ काव्यांचा संग्रह आहे. पुस्तकाची पृष्ठें ३६ आहेत. २६ काव्यांपैकी केवळ दोनच काव्यें 'श्रीकृष्णरक्षा' या नांवाची आहेत आणि त्यांनीं ३६ पृष्ठांपैकी केवळ आठच पृष्ठे व्यापिली आहेत. अशी ही 'श्रीकृष्णरक्षा' प्रस्तुत पुस्तकाचा एक छोटासा अंश असून सुद्धा, कथासंग्रहाला किंवा काव्यसंग्रहाला त्यातील एका कथेचे किंवा काव्याचे नाव देण्याची सध्या रूढ असलेली पद्धती स्वीकारून लेखकाने पुस्तकाला 'श्रीकृष्णरक्षा' असे नाव दिले आहे. असे नाव देणे योग्य की अयोग्य या विचाराचा ग्रन्थाच्या गुणवत्तेशी जरी संबन्ध नसला, तरी त्यात औचित्य नाही असे वाटते. संस्कृत आणि मराठी दोन्ही काव्यरचना प्रासादिक असल्यामुळे भक्तिमार्गी जनांना त्या कण्ठस्थ आणि नित्योपासनेत समाविष्ट कराव्याशा वाटतील अशाच आहेत. तथापि संस्कृत काव्याविषयी काही किरकोळ आक्षेप संभवतात. ते असे–

(१) श्रीकृष्णरक्षास्तोत्राचा 'अस्य श्रीकृष्णरक्षास्तोत्रमन्त्रस्य' असा एकदा उल्लेख केल्यानंतर 'श्रीकृष्णरक्षास्तोत्रजपे विनियोगः' असा पुनः त्याचा समासात उल्लेख करण्यामुळे वाक्य असंभवार्थक म्हणजेच निरर्थक झाले आहे. दोन्ही उल्लेखांमधील श्रीकृष्णरक्षास्तोत्र एकच आहे. एकाच स्तोत्राला एकाच विनियोगक्रियेचे कर्मत्व (पहिला उल्लेख) आणि विषयरूपाधिकरणत्व (दुसरा उल्लेख) संभवत नाही. त्यामुळे वाक्यार्थाचा असंभव आहे. दोन्ही उल्लेखांमधील स्तोत्रे भिन्न आहेत असे क्षणभर गृहीत धरले, तरी एका मन्त्राचा दुसऱ्या मन्त्राच्या जपात विनियोग संभवत नसल्यामुळे वाक्यार्थाचा असंभव आहे. शिवाय पहिल्या उल्लेखाचा विनियोगाकडे अन्वय आणि दुसऱ्या उल्लेखाचा जपाकडे अन्वय असला, तरी 'मन्त्राचा जपामध्ये विनियोग' आणि 'मन्त्राचा जप' या दोन्ही वाक्यांचा अर्थ एकच असल्यामुळे पौनरुक्त्यदोषही येतो. म्हणून 'जपे विनियोग' एवढेच पुरेसे आहे. (२) 'वरून खाली' या दिशेने अवयवांचा क्रम स्वीकारल्यानंतर पहिला अवयव नसलेल्या हृदयाचा सर्वाआधी उल्लेख करणे योग्य नाही. सर्व कवचरूप रक्षास्तोत्रांत मस्तकापासूनच सुरवात केलेली आहे. (३) एकेका नावाने रक्षणकर्त्याचा उल्लेख करून एकेका अवयवाच्या रक्षणाची प्रार्थना करणे ही पद्धती सर्वच रक्षास्तोत्रकारांनी स्वीकारलेलो आहे. प्रस्तुत लेखकानेही तीच पद्धती बाह्य अवयवांच्या बाबतीत स्वीकारली आहे. असे असता एकाच

मल्लारीने मध्य, नाभि, गुह्य आणि कटि या चार अवयवांचे रक्षण करावे हे बरे वाटत नाही. अवयवांच्या आद्यवर्णांनी सुरवात होणाऱ्या श्रीकृष्णाच्या नावांचा उपयोग करून रक्षाप्रार्थना करणे या लेखकांने स्वीकारलेल्या पद्धतीनेच इतर अवयवांप्रमाणेच वरील अवयवांच्या रक्षणाच्याही पृथक् प्रार्थना केल्या असत्या तर ते अधिक योग्य झाले असते. (४) श्रीकृष्णरक्षेच्या २९ व्या श्लोकात तीन चरणांच्या शेवटी 'कृष्ण कृष्ण' अशी द्विरुक्ती योजलेली असून दुसऱ्या एकाच चरणाचा शेवट 'बलराम–कनिष्ठवन्धो' असा केल्यामुळे रचनावैषम्य झाले आहे. त्यामुळे चमत्कारात न्यूनता येते. येथे संबोधनार्थाला संदर्भ नसल्यामुळे 'गदपूर्वज कृष्ण कृष्ण' अशासारखी काही रचना केली असती तर रचनासाम्य साधले असते. (५) पृष्ठ १२ वर दुसऱ्या श्लोकांत 'युगलम्' या नपुंसकलिङ्गी विशेष्याचे 'निदर्शयन्तम्' हे पुंल्लिङ्गी विशेषण अनुपपन्न आहे. 'निदर्शयत्तत्' अशी रचना चालली असती. (६) पृ. १२ आणि १३ वर ११ व्या आणि १६ व्या श्लोकांत 'गौरा' असे स्त्रीलिङ्गी रूप योजले आहे ते असंस्कृत आहे. संस्कृतात 'गौर' शब्दाचे स्त्रीलिङ्गी रूप 'गौरी' असे होते.

पुस्तकात मुद्रणदोष फार झाले आहेत. शेवटी दिलेल्या शुद्धिपत्रात अनेक अशुद्धि समाविष्ट झालेल्या नाहीत. उदा.– पृ. १२ वर श्लोक १० मध्ये 'विश्वस्मिस्तत्समं' असे अशुद्ध आहे 'विश्वेऽस्मिंस्तत्समं' असे पाहिजे पृ १६ वर ५२ आणि ५४ हे श्लोकक्रमाङ्क द्विरुक्त झाले आहेत, तर ५३ या क्रमाङ्काचा लोप झाला आहे.

हे आक्षेपविषय पुनर्मुद्रणाचे वेळी सुधारले जावेत अशी अपेक्षा आहे. मुद्रित पुस्तकात सुधारणा अशक्य असल्या तरी बाकी गुणवत्तेमुळे ग्रन्थ संग्राह्य झाला आहे.

—गोविन्दशास्त्री केळकर

'यक्षगान आणि मराठी नाट्यपरंपरा': लेखक : डॉ. एम्. एस्. कृष्णमूर्ति, प्रा. तारा भवाळकर प्रकाशक : मराठी साहित्य परिषद आंध्र प्रदेश, पृ : ४४ + १६; मूल्य : चार रुपये.

अ–मराठी भाषिक प्रदेशांत मराठी भाषेच्या ममत्वाने साहित्य समृद्धीचा सातत्याने प्रयत्न करणाऱ्या संस्थांत आंध्र प्रदेशातील मराठी साहित्य परिषद ही एक अभिमानास्पद संस्था. "यक्षगान आणि मराठी नाटचपरंपरा" हा दोन संशोधनपर निबंधांचा संग्रह प्रकाशित करून मराठी नाटचाच्या उगमाबद्दल अत्यंत मूलग्राही असा विचार या संस्थेने वाचकांपुढे आणला आहे. यक्षगान नाटचामध्ये विविध प्रयोग करून, एक व्रत मानून या कलाप्रकाराच्या उपासनेत आपले सर्वस्व व्यतीत करणारे जागतिक कीर्तीचे कलावंत डॉ. शिवराम कारंथ सर्वमान्य ठरले आहेत. त्यांच्या 'यक्षगान' या ग्रंथातील विवेचन डॉ. कृष्णमूर्ती यांनी 'यक्षगान' या निबंधात थोडक्यात विशद केले आहे; तर या ग्रंथातील 'कर्नाटकातील यक्षगान आणि मराठी नाटक' हा प्रा. तारा भवाळकर यांचा निबंध त्यांचा या विषयाचा चिकित्सक अभ्यास, दीर्घ परिश्रम, मर्मग्राही विश्लेषण, नवे प्रश्न उभे करण्याचा आवाका या अनेक वैशिष्टयांनी महत्त्वपूर्ण ठरला आहे. या ग्रंथाचा आणखी एक विशेष म्हणजे प्रा. नरहर कुरुंदकर यांची प्रस्तावना. या दोन निबंधांबरोबर तिसरा निबंध म्हणून अभ्यास व्हावा एवढी ही प्रस्तावना समर्थ आहे या निबंधाच्या आकलनाची दिशा ही प्रस्तावना सुस्पष्ट करते.

डॉ. कृष्णमूर्ती यांचा निबंध यक्षगानाची अत्यंत तपशीलवार माहिती देणारा असल्यामुळे त्याची उपयुक्तता वाढली आहे. प्राचीन काळी विकास पावलेल्या यक्षसंस्कृतीची देणगी म्हणजे 'यक्षगान' येथपासून त्यांनी आपल्या विवेचनाला आरंभ केला आहे. या कलाप्रकाराच्या प्राचीन कानडी साहित्यात दिसणाऱ्या खुणा त्यांनी स्पष्ट केल्या आहेत. संगीत, नृत्य, नाटच व चित्रकला या सर्वांच्या सहकार्याने उभा राहणारा 'यक्षगान' हा एक कलाप्रकार आहे. यक्षगानाच्या उपप्रकारांचे, त्यांची रंगभूमी, वेशभूषा, संगीत व नृत्य यांची साथ नाटचासाठी उपयोगात आणली जाणारी साधने, पात्रांचा रंगभूमीवरील प्रवेश, त्यांचे स्थान, प्रेक्षकांना प्रतिसाद, पारंपरिक संकेत अशा विविध वैशिष्टचांतून डॉ. कृष्णमूर्ति यांनी यक्षगानाचे यथार्थ दर्शन घडविले आहे. प्राचीन परंपरा असलेल्या या विद्यमान

कलाप्रकाराचा परिचय अपरिचितांना आकर्षक वाटणारा आहे. एक साहित्यप्रकार म्हणूनही यक्षगानाचा येथे अभ्यास केला आहे. रामायण, महाभारत, भागवत या प्राचीन काव्यातील आख्यानांच्या रक्षणाचे कार्य, लोकजीवनात त्यांना नित्य सजीव, रसमय आणि सुंदर राखण्याची अद्भुत शक्ती यक्षगानात आहे.

प्रा. तारा भवाळकरांनी यक्षगान आणि मराठी नाटक यांचा परस्परसंबंध सुस्पष्ट केला आहे. मराठी नाट्याचे जनक म्हणून परंपरा कै. विष्णुदास भाव्यांचा उल्लेख करते. भाव्यांची पौराणिक नाटके म्हणजे कोकणातील दशावतारी खेळ्यांचे संस्कारित रूप या मुद्द्याची चर्चा प्रा. भवाळकरांनी केली आहे. कर्नाटकातील यक्षगान व कोकणातील खेळे यांचे साम्य त्यांनी दाखविले आहे. महाराष्ट्र, कोकण, गोवा या भूभागाची कर्नाटकाशी पूर्वापार असलेली सांस्कृतिक जवळीक लक्षात घेऊन, दशावतार व यक्षगान यांचे साम्य विचारात घेऊन कर्नाटक>गोवा >कोकण>महाराष्ट्र असा यक्षगानाचा प्रवास होऊन त्यातूनच भाव्यांची नाटचपरंपरा जन्माला आली असा निष्कर्ष त्यांनी काढला आहे. प्रा. भवाळकरांनी आपल्या विवेचनासाठी अत्यंत साकल्याने संदर्भ उपयोगात आणले आहेत, ऐतिहासिक व सांस्कृतिक अंगांची योग्य जाणीव व्यक्त केली आहे, निष्कर्ष नोंदवितांना संयतशीलतेचा अवलंब केला आहे. १८४३ साली विष्णुदास भाव्यांनी 'सीतास्वयंवर' हे नाटक रंगभूमीवर सादर केले, पण त्याहीपूर्वी तंजावरच्या भोसल्यांनी मराठी नाटकांचे प्रयोग घडवून आणले व ती नाटके यक्षगान शैलीतील होती अशी अभ्यासाला चालना देणारी नोंद त्यांनी केली आहे.

मराठी रंगभूमीच्या उगमस्थानाचा लिखितांच्या आधारे शोध घेण्याचा एक प्रयत्न म्हणून या ग्रंथास महत्त्वपूर्ण स्थान लाभले आहे. यक्षगानाच्या रूपाने मराठी नाटचकलेचे लोकजीवनातील आविष्कार-रूपाच्या शैलीशी नाते जुळणारे ठरेल का? यक्षगान, लोककला आणि नागरकला यांचा पृथकपणे विचार करणे उपयुक्त कसे आहे? यक्षगानपद्धतीपासून मराठी रंगभूमीची निर्मिती कशी झाली? यक्षगानातील नृत्य विष्णुदास भाव्यांनी का स्वीकारले नाही? भावे यांचे नाटक हा सुधारित दशावतारी खेळाचा उपयोग मानावा का? नाटचकलेच्या दृष्टीने या मूलभूत प्रश्नांचा शोध नाटचवेडचा मराठी माणसाची जाणीव अधिक सुजाण करण्यास, नाटचकलेच्या उपासकांना मराठी नाटकाच्या उगमाबद्दल विचार करण्यास प्रवृत्त करणारा आहे. म्हणूनच त्याचे मोल मोठे मानावे लागेल.

– तानाजी ठोंबरे

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

परदेश

क्रांतीनंतरचा इराण

इराणमधील क्रांती घडून एक वर्ष उलटून गेले आहे. इराणमधून मधून मधून ज्या बातम्या येतात त्यांच्यावरून देशात अंदाधुंदी माजली आहे, व्यवस्था मोडकळीला आली आहे अशी कल्पना कुणी केली तर ती गैर ठरेल. शाळा आणि विद्यापीठे खुली आहेत, सरकारी कामकाज सुरू आहे, दुकानांतून माल भरपूर आहे आणि मालाला गिन्हाईकही चांगले आहे. खाजगी क्षेत्रातील उद्योगांचे राष्ट्रीयीकरण झाल्यामुळे आणि एकंदरीत जे अनिश्चिततेचे वातावरण देशात आहे त्यामुळे अन्नधान्याची आणि जीवनावश्यक वस्तूंची टंचाई निर्माण होईल अशी जी भीती व्यक्त करण्यात येत होती, ती निराधार ठरली आहे. बेकार लोक खूप आहेत–१० ते २० लक्ष असतील–पण कामगारवर्गात अस्वस्थता दिसत नाही. कुर्द आणि इतर वांशिक अल्पसंख्य स्थानिक स्वायत्ततेची मागणी करीत आहेत. इराणच्या सरकारशी त्यांची चालू असलेली बोलणी कधीकधी फिसकटण्याच्या बेतात असतात तर कधी समझौत्याच्या उंबरठ्यावर असतात; पण असे हेलकावे खात खात ती चालू आहेत.

अयातुल्ला खोमिनी ह्यांची अनन्यसाधारण प्रतिष्ठा कायम आहे. ते इराणमधील सर्वांत उत्तुंग असे व्यक्तिमत्त्व आहे. सर्वसाधारण जनतेची त्यांच्यावर खोल निष्ठा आहे. आज इराणमध्ये जी काही एकता आढळून येत आहे तिचा ते एकमेव आधार आहेत. आज जनतेला मान्य असलेली जी राजकीय सत्ता आहे ती कुणाच्याही हातात असो, तिचा उगम आणि अधिष्ठान खोमिनींचे जनमानसात जे स्थान आहे त्याच्यात आहे.

अयातुल्ला खोमिनी हे कडवे, धर्मनिष्ठ शिया मुसलमान आहेत. इस्लामी राजवट, कुराणाच्या शिकवणीवर आधारलेली आणि पैगंबराच्या काळात त्यांच्या नेतृत्वाखाली जो मुसलमान समाज संघटित झाला होता त्याचे अनुकरण करू पहाणारी राजवट प्रस्थापित करणे हे खोमिनी यांचे ध्येय आहे. इस्लामचे धर्मगुरू हे पैगंबरांचे वारस आहेत आणि सर्व प्रकारची सत्ता, राजकीय, लष्करी, धार्मिक व न्यायदानविषयक सत्ता, धर्मगुरूंच्या हातांत केंद्रित असणे योग्य आहे हे खोमिनी ह्यांना आदर्श वाटणाऱ्या समाजरचनेचे मूलतत्त्व आहे. खोमिनी यांना ह्या आदर्शाला अनुसरून इराणी समाजाचे परिवर्तन करायचे आहे. हे उद्दिष्ट त्यांनी गंभीरपणे स्वीकारले आहे ; त्याच्याविषयी त्यांना पोटतिडीक आहे.

ह्यामुळे ज्यांना इराणमध्ये आधुनिक पद्धतीची, इहवादी, संसदीय लोकशाहीवर आधारलेली राजवट हवी आहे अशा गटांशी खोमिनी यांचा विरोध आला आहे. अशा अनेक गटांनी क्रांतीपूर्वी, खोमिनी यांना भूमिगत लढ्यात सहभागी होऊन साहाय्य केले होते आणि अनेक प्रकारे आर्थिक मदतही केली होती. आज खोमिनी त्यांचा धिक्कार करीत आहेत. इराणी समाजाला आदर्श इस्लामी राजवट प्रस्थापित करण्याची अभूतपूर्व संधी प्राप्त झाली आहे असे खोमिनी यांना वाटते आणि ह्या साध्याच्या आड येणाऱ्या सर्वांचा त्यांना संताप येतो. ह्या सर्वांना नेस्तनाबूद करता आले तर ते खोमिनी यांना हवे आहे. इस्लामी राजवटीचे शत्रू असणाऱ्या सर्वांचा नायनाट करण्यासाठी क्रांतीनंतर शहरातील चौकाचौकांतून वधस्तंभ उभारण्यात आले नाहीत याची त्यांना हळहळ वाटते.

म्हणूनच देशात शक्य तितक्या लवकर स्थिरस्थावर व्हावे, घडी बसावी, सरकार, मंत्रालये, न्यायालये, सैन्य यांचे काम सुरळीतपणे सुरू व्हावे असे ज्यांना वाटते, त्यांनाही खोमिनी आपले विरोधक मानतात. खोमिनी यांना आदर्श इस्लामी राज-

अनुक्रमणिका

वट प्रस्थापित होईपर्यंत क्रांतीची आच धगधगीत राखायची आहे ह्यासाठी क्रांतिकारक प्रतिनिधी-मंडळ, स्थानिक क्रांतिकारक समिती, क्रांतिकारकांचे स्वयंसेवकदल यांच्या हातात परिणामकारक सत्ता रहावी अशीच खोमिनी यांची इच्छा आहे.

खोमिनी यांच्या भूमिकेत धार्मिक आणि सामाजिक असे दोन एकमेकात गुंतलेले पदर आहेत. त्यांची परिभाषा कुराणावर आधारलेली आहे, अल्लाचे इमानदार अनुयायी विरुद्ध सैतानाचे अनुयायी यांच्या दरम्यानचा हा लढा चालला आहे अशी त्यांची धारणा आहे. सैतानाचे अनुयायी म्हणजे तेहरानमधील ऐषआरामी बंगल्यांत रहाणारे, श्रीमंत, उदारमतवादी, पाश्चात्य बनलेले लोक. अल्लाचे अनुयायी म्हणजे इराणची धर्मनिष्ठ गरीब जनता.

खोमिनी यांच्या ह्या भूमिकेमुळे ह्या दोन सामाजिक वर्गांमधील संघर्ष प्रखर होत आहे. त्याचबरोबर खोमिनी यांच्या निर्विवाद प्रभुत्वामुळे त्यांच्या निकटच्या अनुयायांमध्ये आपापल्या ध्येयधोरणांना खोमिनी यांचा पाठिंबा मिळावा यासाठी स्पर्धाही चाललेली असते. याचा परिणाम म्हणून खोमिनी यांच्या भोवतालच्या आतल्या वर्तुळामध्ये गटबाजीचे वातावरण आढळते. देशात एक प्रकारची खदखदणारी, उतू जाण्याच्या सीमेवर असलेली जी अवस्था आढळते तिचे हे दुहेरी कारण आहे.

ज्यांचे सर्वसाधारणपणे उदारमतवादी किंवा सौम्य डाव्या मताचे असे वर्णन करता येईल असे राजकीय पक्ष आणि गट हळूहळू निष्प्रभ झाले आहेत. खोमिनींच्या अनुयायांनी त्यांच्याविरुद्ध मोहीम उघडल्यासारखे केले आहे. ह्या मोहिमेची सुरवात क्रांतीनंतर ताबडतोब झाली. क्रांती घडवून आणण्यात त्यांचा काहीही सहभाग नव्हता असे खोमिनी यांनी त्यांना प्रारंभीच बजाविले. खोमिनींच्या अधिक लढाऊ अनुयायांनी उदारमतवादी आणि समाजवादी धोरणांचा पुरस्कार करणाऱ्या वर्तमानपत्रांचा सक्तीने ताबा घेतला, विसाव्या शतकात केवळ इस्लामच्या तत्त्वांवर आणि आदेशांवर राज्य चालविता येणार नाही असे मत मांडणाऱ्या नेमस्त पुढाऱ्यांना सार्वजनिक पदांवर रहाणे अशक्य केले आणि अनेक नेमस्त पुढाऱ्यांवर ते सी. आय्. ए. चे हस्तक आहेत असा आरोप करून कैदेत अडकविले.

अयातुल्ला शरियत-मदारी यांचे उदाहरण ह्या संदर्भात उद्बोधक ठरेल. क्रांतिकारक न्यायालये आणि क्रांतिकारक स्थानिक समित्या ह्यांनी केलेल्या अतिरेकांवर त्यांनी टीका केली होती आणि योग्य कारण दाखविल्याशिवाय खाजगी मालमत्ता जप्त करण्याच्या कारवाईचा त्यांनी निषेध केला होता. हे त्यांचे कृत्य मध्यमवर्गात प्रिय झाले. शरियत-मदारी हे स्वतः एक मातबर धर्मगुरू असून विशेषतः अझरबैजान ह्या प्रांतात त्यांचे खूप अनुयायी आहेत. पण नवीन घटनेला विरोध करण्यासाठी म्हणून जेव्हा ह्या अनुयायांनी रस्त्यात उतरण्याचे ठरविले, तेव्हा शरियत-मदारी यांनीच त्यांना आवरले. आता शरियत-मदारी एकंदरीत मौन धरून आहेत आणि इस्लामी लोकसत्तावादी पक्ष ह्या ज्या पक्षाशी ते संबंधित आहेत त्याने काही काळ आपले काम स्थगित करण्याचे ठरविले आहे. खोमिनी यांच्या लढाऊ अनुयायांसमोर कुणाचे काही चालत नाही हे सिद्ध झाले आहे.

नेहमीप्रमाणे नेमस्त पक्षांचा खरा आधार बुद्धिजीवी आणि व्यावसायिक वर्ग, तंत्रज्ञ आणि व्यवस्थापक, आणि सरकारी शासकवर्ग यांच्यांत आहे. हा एकूण वर्ग संख्येने लहान असला, तरी धोरणांवर आणि कारभारावर त्याचा असलेला प्रभाव संख्येच्या मानाने खूपच अधिक आहे. पण त्याचे 'शुद्धीकरण' करण्याची मोहीम नेटाने चालविण्यात आल्यामुळे त्याची संख्या रोडावली आहे. त्यातील अनेकजण युरोप-अमेरिकेत देशांतर करून गेले आहेत. त्यांचे पाश्चिमात्त्य वळण, शिक्षण यांच्यावर खोमिनीचे अनुयायी हल्ला करीत असल्यामुळे त्यांचा आत्मविश्वासही क्षीण झाला आहे. आणि पदच्युत शहांच्या कारकीर्दीत त्यांची चलती होती ही आठवण लोकांच्या व त्यांच्या स्वतःच्या मनात ताजी असल्यामुळे त्यांचे नैतिक अधिष्ठानही कमकुवत आहे.

नेमस्त डाव्या पक्षांपेक्षा इराणच्या कम्युनिस्ट पक्षाची स्थिती अधिक चांगली आहे. ह्या पक्षाने खोमिनीला पाठिंबा दिला आहे. उदारमतवादी पक्षांवर खोमिनीचे अनुयायी जेव्हा टीका करतात, तेव्हा कम्युनिस्ट त्यांच्या सुरात आपला सूर मिसळतात. ह्यामुळे कम्युनिस्ट पक्षाला आपली वृत्तपत्रे चालविता येणे आणि पक्षाच्या कचेऱ्या चालू ठेवणे

अनुक्रमणिका

शक्य झाले आहे. शिवाय खोमिनी यांनी इस्लामचा जो अर्थ लावला आहे त्याप्रमाणे इस्लाममध्ये समाजवाद अंतर्भूत आहे. उत्पादनसाधनांचे राष्ट्रीयीकरण, अर्थव्यवस्थेवर असलेला सरकारचा विस्तृत ताबा, कामगाराचा त्याच्या स्वतःच्या श्रमातून निर्माण होणाऱ्या फळांवर आणि उत्पादनसाधनांवर असलेला अधिकार ही इस्लामी अर्थव्यवस्थेची वैशिष्टचे आहेत असे इस्लामच्या ह्या नव्या भाष्यकारांचे म्हणणे आहे. अर्थव्यवस्था कशी असावी याविषयी जहाल (इस्लामी) उजवे आणि जहाल डावे यांचे बरेचसे एकमत आहे.

बँका, विमा कंपन्या, बडे उद्योगधंदे आणि कित्येक लहान उद्योगधंदे यांचे राष्ट्रीयीकरण करण्यात आले आहे. अध्यक्ष श्री. बानी-सद्र यांनी परदेशी व्यापाराचेही राष्ट्रीयीकरण करणे आवश्यक आहे असे प्रतिपादन केले आहे. एक हजार चौ. मिटरपेक्षा मोठ्या असलेल्या मोकळ्या नागरी जमिनी सरकारने ताब्यात घेतल्या आहेत. सरकारी कंत्राटे घेणाऱ्या किंवा उद्योगधंद्यांना सल्ला देणाऱ्या (कन्सल्टिंग) कंपन्यांवर सरकारी व्यवस्थापक नेमण्यात आले आहेत. एकंदरीत अर्थव्यवस्थेवरील सरकारी नियंत्रण वाढत जाईल अशीच प्रवृत्ती दिसत आहे.

इराणी व्यापाऱ्यांनी क्रांतीला आर्थिक साहाय्य आणि पाठिंबा दिला होता. खाजगी मालकी आणि प्रामाणिकपणे केलेला व्यापारधंदा यांना इस्लामची मान्यता आहे असा पारंपरिक समज होता. क्रांतिकारकांनी सत्ता काबीज केल्यानंतर सत्तारूढ झालेले सरकार लोकांच्या खाजगी व्यवहारांत ढवळाढवळ करणार नाही, इस्लामच्या कायद्यांचे आणि प्रथांचे पालन त्यांनी केले की इतर बाबतींत स्वतःच्या इच्छेप्रमाणे व्यवहार करायला ते मोकळे रहातील अशी अपेक्षा होती. सुरुवातीला तरी सरकारचीही वृत्ती अशीच होती. परंतु बानी-सद्र आणि खोमिनी यांच्या प्रभावळीतील एक वजनदार गट यांना व्यक्तींच्या हातांत खूप संपत्ती गोळा झालेली असण्याचा तिटकारा आहे. शिवाय 'आधुनिक उद्योगधंद्यांवर आधारलेल्या अर्थव्यवस्थेचाही त्यांना तिटकारा आहे. ह्याच्यात परकीयांविषयीची प्रतिकूल वृत्तीही व्यक्त होते. शहांच्या राजवटीत जे आधुनिक उद्योगधंदे बळावले ते लोकांची पिळणूक तर करीत होतेच, पण बहुराष्ट्रीय उद्योगांशी ते संबंधित असल्यामुळे त्यांच्यामुळे राष्ट्रीय परावलंबित्व वाढत होते असा आरोप बानी-सद्र यांचे अनुयायी करतात. ह्यामुळे मोठ्या प्रमाणावरील, आधुनिक तंत्रांवर आधारलेली शेती, उद्योगधंद्यांचे केंद्रीकरण या गोष्टींना त्यांचा विरोध आहे. देशात मूलभूत उद्योगधंदे सुरू झाले पाहिजेत, शेतीच्या उत्पादनात स्वयंपूर्णता गाठली पाहिजे ह्यावर त्यांचा भर आहे.

ह्याबरोबरच गरीब थरातील लोकांची स्थिती सुधारली पाहिजे हे उद्दिष्टही ह्या धोरणाचा मनापासून स्वीकारलेला भाग आहे. ' एका कुटुंबाला रहाण्यासाठी अनेक खोल्यांची जागा लाभलेली असते, तर दुसऱ्या एखाद्या कुटुंबाला रहाण्यासाठी घरच नसते असे का ? ' असा प्रश्न सरकारी धोरणाचे प्रवक्ते विचारतात. रिकामी असलेली घरे आणि फ्लॅट्स ताब्यात घेण्याची, भाडी नियंत्रित करण्याची आणि जमिनीसंबंधीच्या व्यवहारांचे नियमन करण्याची सत्ता सरकारकडे असली पाहिजे असे त्यांचे म्हणणे आहे. काही महिन्यांपूर्वी विद्यार्थ्यांनी रिकामी असलेली घरे ताब्यात घेऊन तेथे लोकांना झोपण्याची सोय करून दिली. कामगारांनीही कारखान्यांतून मंडळे स्थापन करून व्यवस्थापनावर नियंत्रण ठेवायला सुरवात केली आहे.

ह्याचा एक परिणाम म्हणून उद्योजक–व्यवस्थापकांत घबराटीचे वातावरण निर्माण झाले आहे. हे वातावरण अर्थात् उद्योगांच्या वाढीला, त्यांच्यांत अधिक भांडवल गुंतविले जाण्याला आणि उत्पादनाचा विस्तार व्हायला प्रतिकूल आहे. तसेच कच्चा माल, यंत्रांचे सुटे भाग इ. गोष्टींचा तुटवडा निर्माण होतो तेव्हा, किंवा बँकांकडून कर्जे मिळण्यात अडचणी निर्माण होतात तेव्हा उद्योगधंदे बंद पडू नये म्हणून सरकार हस्तक्षेप करते. ह्यामुळे खाजगी उद्योगधंदे हळूहळू सरकारी नियंत्रणाखाली जात आहेत किंवा सरकारच्या ताब्यात जात आहेत.

औद्योगिक उत्पादन घटत चालले आहे. पण सरकारी आदेशाप्रमाणे कामगारांना मजुरी अधिक मिळत असल्यामुळे मालाला मागणी चांगली आहे. ही मजुरी देणे कारखान्याला परवडण्यासारखे नसले, तर सरकार कारखान्याला आर्थिक साहाय्य करते.

ह्यामुळे अर्थव्यवस्था सुरळीतपणे काम करीत आहे असा भास टिकून आहे. पण प्रत्यक्षात उत्पादकता खूप खाली आली आहे. उद्योगांवर सरकारी नियंत्रण असले तरीही पेट्रो-रासायनिक, पोलाद, अॅल्युमिनियम, इ. प्रकारांतील एकही कारखाना फायदा कमावीत नाही. जरी 'क्रांतिकारक' सनदी नोकरांना सरकारी खात्यांचे विभागप्रमुख म्हणून नेमण्यात आले असले, तरी ते कोणताही निर्णय घ्यायला कचरतात.

पण पेट्रोलच्या निर्यातीतून इराणला ह्या वर्षी ३० बिलियन डॉलर इतके उत्पन्न झाले. ह्यातून अर्थव्यवस्था सावरता येते आणि ती किती मोडकळीला आली आहे हे ध्यानात येऊ शकत नाही. शिवाय ह्या उत्पन्नातून– आणि हे उत्पन्न निदान दुप्पट करता येईल–खऱ्याखुऱ्या आर्थिक विकासाचा कार्यक्रम हाती घेता येईल. पण ह्यासाठी राजकीय स्थैर्याची अत्यंत आवश्यकता आहे.

राष्ट्राध्यक्ष बानी-सद्र हे ७५ टक्के मते मिळवून निवडून आले आहेत. त्यांचे अर्थशास्त्रीय विचार आणि आर्थिक धोरणे कशीही असोत, राजकीय क्षेत्रात त्यांनी संयमाचे पालन केले आहे आणि धोरणात समतोल राखला आहे. पण लोकांचा त्यांना मिळत असलेला पाठिंबा किती दिवस टिकून राहील हे सांगणे कठीण आहे. आज आयातुल्ला खोमिनींच्या अंतर्वर्तुळात ते आणि त्यांचे अनुयायी वरचढ ठरले आहेत. पण पारडे फिरू शकेल आणि बानी-सद्र बझर्गनच्या वाटेने जाऊ शकतील.

इराणची आताची राज्यघटना एका व्यक्तीच्या, म्हणजे खोमिनी यांच्या हातात राज्यसत्ता केंद्रित करण्याच्या आणि त्यानंतर धर्मगुरूंच्या हातात ती जावी ह्या उद्देशाने रचण्यात आली आहे. पण खोमिनीनंतर धर्मगुरूंचा वर्ग एकोप्याने वागेल याची शाश्वती नाही. एकंदरीत इराणमध्ये क्रांती स्थिर झाली आहे की नाही हे आज सांगता येणार नाही.

अनुक्रमणिका





आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास

लेखक : ऋग्वेदी

आकर्षक मुखपृष्ठ, साईज डेमी, पृष्ठसंख्या ४००

या सुप्रसिद्ध व दुर्मिळ पुस्तकाची तिसरी आवृत्ती प्राज्ञप्रकाशनातर्फे प्रसिद्ध करण्यात आली आहे. प्रस्तुत ग्रंथात प्रमुख भारतीय-विशेषतः महाराष्ट्रातील-सणांची साधार माहिती दिली असून त्यांचे नैतिक व सामाजिक हेतू व बोध सविस्तर वर्णिले आहेत. शास्त्रोक्त विधी व परंपराप्राप्त रूढी यांचा खुलासा केला आहे. हा ग्रंथ प्रत्येक ग्रंथालयात तसेच कुटुंबात ठेवण्याच्या योग्यतेचा आहे.



किंमत रु. २० टपाल खर्च रु. ४

ग्रंथालये व शैक्षणिक संस्था यांना १५% कमिशन देण्यात येईल.

आपली मागणी खालील पत्त्यावर पाठवावी
चिटणीस,
प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा) ४१२ ८०३





 REGD. NO. SAT 3

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



